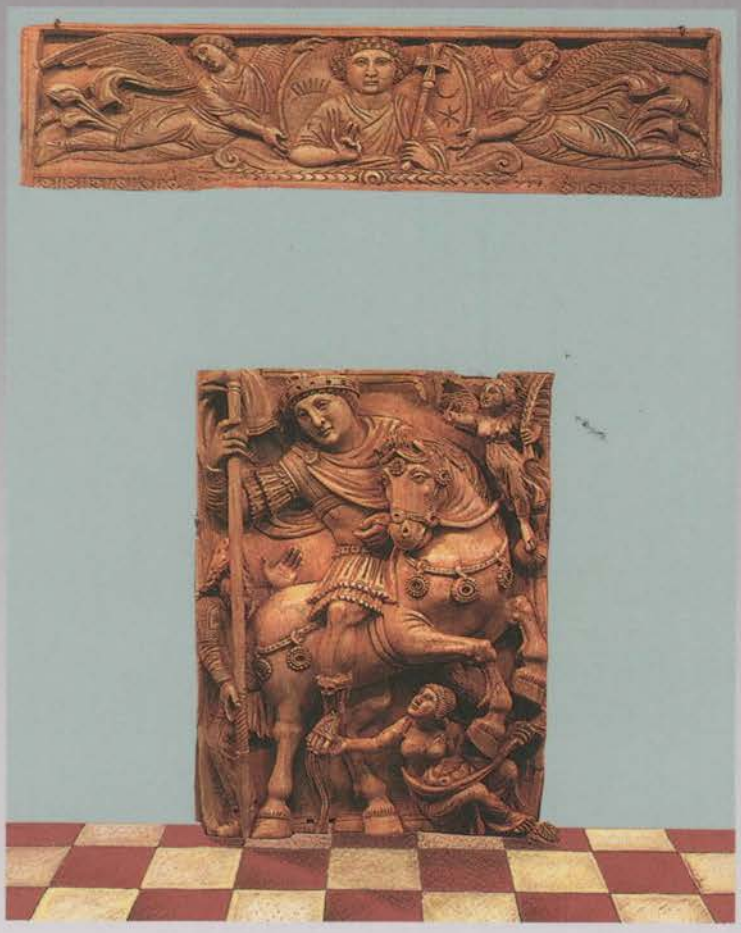
José Fernández Ubiña

Cristianos y militares.

La iglesia antigua ante el ejército y la guerra



Eirene

Instituto de la Paz y los Conflictos
Universidad de Granada

UNIVERSIDAD DE GRANADA

INSTITUTO DE LA PAZ Y
LOS CONFLICTOS

Colección

EIRENE

DIRECCIÓN
Sebastián Sánchez Fernández

SECRETARIO
Francisco Javier Rodríguez Alcázar

CRISTIANOS Y MILITARES.
LA IGLESIA ANTIGUA
ANTE EL EJÉRCITO Y LA GUERRA

COLECCIÓN MONOGRÁFICA "EIRENE" Nº 13

JOSÉ FERNÁNDEZ UBIÑA

CRISTIANOS Y MILITARES.
LA IGLESIA ANTIGUA
ANTE EL EJÉRCITO Y LA GUERRA

GRANADA
2000

® CREATIVE COMMONS

© JOSÉ FERNÁNDEZ UBIÑA.
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.
© CAJA GENERAL DE AHORROS DE GRANADA.
CRISTIANOS Y MILITARES. LA IGLESIA ANTIGUA ANTE EL EJÉRCITO Y LA GUERRA.
ISBN: 84-338-2709-X. Depósito legal: GR./1.155-2000.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Fotocomposición: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones S.L.
Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

Printed in Spain *Impreso en España*

A Elisa

PREFACIO

Las instituciones culturales de España y sus historiadores apenas han mostrado interés por la actitud ética del cristianismo y de la Iglesia antigua hacia la guerra y el servicio militar. Se ha investigado muy poco y tampoco ha existido la preocupación de colmar esta laguna con la traducción de obras relevantes sobre el tema. El lector interesado tiene a su alcance numerosos tratados piadosos en los que encontrará el punto de vista tradicional de la Iglesia católica, pero estudios fundamentales que han supuesto un hito en Europa desde hace ya casi un siglo (Harnack, Cadoux, Campenhausen...) solo son asequibles en su versión original o en traducciones a lenguas modernas distintas al castellano. A nadie, en fin, se le ha ocurrido publicar una recopilación de las fuentes más significativas sobre la materia y compensar así la escasez de investigaciones históricas. Esta situación un tanto anómala explica el triple objetivo de este libro:

1.- Ofrecer una valoración crítica y global de las aportaciones historiográficas más importantes del último siglo. A eso responde el capítulo I y las numerosas citas bibliográficas del texto, que no pretenden ser un alarde de erudición, sino familiarizar al lector con los historiadores y especialistas más significativos, advertirle que determinada temática es tratada por ellos con más amplitud o que la tesis expuesta les pertenece.

2.- Dar a conocer, en su versión castellana, los textos fundamentales sobre la materia, de manera que la persona interesada pueda forjarse una opinión propia, razonada, fundada en las fuentes primarias. De ahí las numerosas referencias a los escritos de autores clásicos y cristianos y las

frecuentes citas literales de sus obras. De hecho, hay muchos epígrafes, y hasta capítulos enteros, en los que el lector, espero, sacará más provecho y más ideas de este material documental que de las consideraciones teóricas sobre el mismo.

3.- Ofrecer mi propia interpretación general y de cada uno de los problemas históricos tratados. Con ello no pretendo en absoluto dar una respuesta definitiva a ninguna de las incógnitas que rodean las relaciones seculares del cristianismo y los ejércitos o la moralidad de la guerra y del servicio militar, sino que mis hipótesis sirvan como una referencia más para la reflexión del lector y para que sea siempre éste quien saque sus propias conclusiones.

Si he logrado estos propósitos, siquiera sea de manera imperfecta, la lectura de este libro podrá hacerse con criterios alternativos, casi independientes, según se atienda prioritariamente a los textos primarios y a las tesis de los autores clásicos o bien a mi relato y a mis propias deducciones. Esto es válido para el libro en su conjunto y para cada uno de sus capítulos, pues en su mayoría, aunque lógicamente coligados al conjunto, tratan una unidad temática completa o una problemática específica que puede estudiarse y valorarse en sí misma. Todos ellos, en fin, se han escrito pensando en un público culto y decidido a pensar por cuenta propia, pero no necesariamente especialista ni en el mundo antiguo ni en el cristianismo primitivo. Esto justifica el largo capítulo II sobre los ejércitos romanos (el escenario en el que se desarrollará el drama) y las numerosas alusiones o digresiones sobre la situación política y social de los siglos I-V d.C., con las que se pretende dar una información suficiente para entender en su contexto histórico los acontecimientos y los conflictos de orden religioso y militar. Debo advertir que este análisis histórico complementario no ha sido fácil ni me he limitado a reproducir los tópicos de manual sobre la historia de Roma y de la Iglesia. Por la sencilla razón de que el trasfondo social e ideológico de una época o de un país determinado es absolutamente imprescindible para percibir en su justa dimensión los problemas tratados: no es necesario recordar la evidencia de que los cristianos eran también ciudadanos o súbditos que sufrían por igual los avatares de su tiempo y compartían sus miedos y sus esperanzas. Tampoco se debe olvidar que la Iglesia conoció en estos siglos una profunda evolución institucional, doctrinal y ritual, y que afrontó con acierto desigual las contradicciones que ello generó en su propio seno, por no mencionar las que derivaban de su relación con un entorno social y político igualmente dinámico, unas veces propicio y otras hostil. Sin

un conocimiento riguroso, aunque sea necesariamente limitado, de esta cambiante realidad histórica es imposible una correcta comprensión de los problemas aquí abordados. Ha sido ésta, como veremos, una de las carencias más llamativas de la historiografía sobre la milicia y el cristianismo primitivo, y probablemente la que más errores ha propiciado por parte incluso de los grandes maestros, duchos en teología e historia eclesiástica pero a menudo alejados de la realidad material en la que una y otra se sostienen.

Hace más de 20 años que me consagré al estudio del cristianismo en la Antigüedad y ocho que me decidí a trabajar en sus relaciones con el ejército y el servicio militar romano. Los resultados que aquí presento deberían reflejar no solo estos años de investigación, sino las condiciones privilegiadas en que se ha llevado a cabo. En primer lugar por trabajar en Granada, cuya biblioteca universitaria y más aún su Facultad de Teología cuentan con el repertorio de revistas y de fondos bibliográficos probablemente más importante de España en lo que se refiere a historia del cristianismo antiguo. Algunos profesores de esta Facultad leyeron una primera redacción de este libro y a sus críticas y orientaciones documentales debo mejoras sustanciales del mismo. Mi agradecimiento por ello a Manuel Sotomayor y Muro, Juan Antonio Estrada (ahora profesor en la Facultad de Filosofía y Letras de Granada) y a José Luis Sicre: las críticas de este último a mi primeras páginas sobre el mundo judío y judeocristiano fueron tan contundentes que me decidieron a rehacer por completo el capítulo III. Pero no todos los materiales necesarios están disponibles en Granada ni son asequibles por el servicio universitario de intercambio bibliográfico. Esta monografía sería muy diferente, para peor, si no hubiese sido subvencionada por el Ministerio de Educación (DGICYT) como un Proyecto de investigación trianual, que me ha permitido participar en diversos congresos internacionales, contactar personalmente con especialistas en el tema y adquirir numerosas obras de referencia. Gracias a becas suplementarias de la propia DGICYT, de la Junta de Andalucía y de la Universidad de Granada, he podido además realizar diversas estancias de estudio en la Universidad de Oxford, que han resultado fundamentales en mi investigación, no solo por la riqueza documental de las bibliotecas Bodleiana y Ashmolean, sino por posibilitarme la consulta y el contraste de opiniones científicas con los historiadores que allí trabajan o investigan de manera ocasional. He de expresar en este sentido mi reconocimiento a Fergus Millar, que me facilitó el acceso a todas las instituciones aca-

démicas de esa Universidad, trató conmigo innumerables aspectos de mi trabajo y me puso en contacto con algunos colegas peritos en la materia. Entre ellos, debo recordar con especial gratitud a Michael Whitby, de la Universidad de Warwick, que leyó uno de mis primeros borradores y me hizo numerosas sugerencias teóricas y documentales. Y nunca olvidaré la generosidad de Geoffrey de Ste Croix ni las agradables horas de diálogo sobre aspectos diversos del cristianismo antiguo. A él lo recordaré siempre, con sus 86 años y las piernas férreamente protegidas contra la osteoporosis, caminando hacia mi apartamento en Oxford con una vieja maleta en la mano y una mochila a la espalda, repletas de libros sobre cristianos y militares. Unos libros que puso a mi disposición, como toda su biblioteca, para su lectura y consulta reposada en Granada. Este Ste Croix conversador y sutil, pronto y pródigo en la respuesta epistolar, desprendido, apasionado de la historia, entusiasta debelador de Pablo y Agustín, ha sido para mí un ejemplo estimulante durante estos años de estudio, como me consta que lo fue para todos los que tuvieron la fortuna de gozar de su hospitalidad y de su inmenso saber.

Son muchos los colegas que en este tiempo, dentro y fuera de España, leyeron algún borrador inicial y me hicieron correcciones de detalle, me animaron a su publicación o me informaron de alguna novedad bibliográfica. Poner aquí sus nombres sería convertir este prefacio en una fría y quizá incompleta *tabula gratulatoria*, pero ellos podrán constatar que siempre tuve en cuenta sus observaciones. No puedo dejar, sin embargo, de expresar mi agradecimiento al profesor David Woods (University College Cork, Irlanda), por facilitarme los originales de diversos y valiosos trabajos suyos aún inéditos, así como a los responsables del *Instituto de la paz y los conflictos* de la Universidad de Granada, que ya en 1996 aceptaron una primera redacción para su publicación en la serie Eirene y han visto con plena comprensión mi deseo de mejorarla durante otros cuatro años. Espero que ese retraso haya valido la pena, aunque esta obra, como casi todo lo que se escriba de Historia, no pretende ser algo acabado sino un proyecto en el que se ha dejado provisionalmente de trabajar para dar a conocer los resultados obtenidos.

Un libro de estas características no solo exige años de investigación y la accesibilidad a una documentación muy especializada, dispersa y a menudo difícil de localizar. También se requiere cierta liberación de las múltiples ataduras cotidianas, la posibilidad de consagrarse plenamente y con total tranquilidad personal al estudio. Yo he podido hacerlo gracias a la entrega de mi mujer, Elisa, que ha seguido paso a paso su lenta

elaboración, el desánimo ante las dificultades propias de toda investigación y la alegría de su superación. Sin ella, definitivamente, no se habría escrito. Quienes la conocen lo saben. Para quienes no, la dedicatoria debe hablar por sí misma.

I.- CRISTIANISMO Y MILICIA EN LA HISTORIOGRAFÍA MODERNA

Desde las primeras indagaciones del humanismo italiano, la historiografía europea ha visto en la debilidad militar de Roma y la expansión del cristianismo los factores que decidieron la caída del Imperio y el fin de la cultura clásica. Para el ilustrado Gibbon, esta pérdida irreparable, el triunfo de la barbarie y de la religión, no era sino el resultado de una incapacidad militar y de un cristianismo enervador. Los racionalistas franceses se habían percatado de ello con anterioridad: Montesquieu sabía que el Imperio se sustentaba orgánica e institucionalmente en su excelente milicia, y Voltaire había escrito, con su peculiar mordacidad, que «le christianisme ouvrait le ciel, mais il perdait l'empire»[1]. El posterior debate historiográfico sobre el fin del mundo antiguo mantuvo en la cuestión religiosa y militar sus grandes temas de desencuentro. Baste recordar la elucubración de Rostovtzeff, un ruso blanco traumatizado por la revolución bolchevique, que entendió la crisis imperial como una experiencia pionera de los desastres provocados por un «ejército rojo», integrado por ignorantes campesinos romanos e irremediablemente enfrentado a la aburguesada cultura clásica. O el contrapunto de André Piganiol culpando a los bárbaros del final de la Roma eterna, incapaz ya de defenderse. En fechas más recientes, Momigliano responsabilizaba nuevamente al cris-

1. Voltaire (*Essai sur les moeurs*, Paris 1963, 299), Montesquieu (*Considerations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence*, Paris 1968, 32 ss.), Gibbon, (1984, esp. capítulos 15 y 16).

tianismo de la debilidad política del Imperio, porque los hombres mejores y mejor preparados renunciaron a la actividad pública para servir exclusivamente a la Iglesia católica[2].

Si cristianismo y ejército eran las claves de la decadencia romana, sus relaciones mutuas adquirían una importancia singular para la comprensión de la Antigüedad y como tema de reflexión para cualquier época histórica, incluyendo la nuestra, aunque solo fuese porque la actitud de los cristianos ante el ejército es con toda probabilidad la expresión más relevante de las complejas relaciones Iglesia-Estado. No obstante, hasta hace muy poco la temática ha preocupado menos a historiadores laicos (por decirlo de algún modo) que a teólogos y moralistas que deseaban orientar religiosamente a su grey sobre el comportamiento a seguir durante las dos grandes guerras que asolaron el Viejo Continente en la primera mitad del siglo XX. Se trata, pues, de estudios lastrados en su mayoría por un fuerte contenido ideológico, interesados no tanto en esclarecer el pasado histórico cuanto en servirse del mismo para confirmar la validez de las opciones espirituales defendidas por las diversas iglesias ante el servicio militar y la guerra, como honestamente reconocía el franciscano noruego Ruyter (1982, 65). Al partir de presupuestos religiosos escasamente críticos, estos trabajos se veían incapaces de reconstruir correctamente la actitudes cristianas al respecto en épocas remotas. Sobre todo porque estimaban la Iglesia y su doctrina como realidades plenamente conformadas desde sus orígenes, ajenas en esencia a los avatares de la historia, inmunes a las influencias del entorno y al paso de los tiempos. Olvidaban, en suma, la condición histórica del cristianismo, considerando el proceso histórico un simple escenario terrenal donde habían de materializarse el mensaje divino y la impoluta ética evangélica (Fontaine, 1965, 118 ss.).

1. DE LA KULTURKAMPF A LA I GUERRA MUNDIAL

La primera indagación rigurosa sobre la relación entre cristianismo y ejército romano corrió a cargo del católico alemán Andreas Bigelmair[3].

2. Cf. S. Mazzarino (*Storia romana e storiografia moderna*, Nápoles, 1954, 11 ss.), Idem (1961, 74 ss.), Rostovtzeff (1962, II, 447 ss.), A. Momigliano (El Cristianismo y la decadencia del Imperio Romano, en Idem (ed.), 1989, 15-30).

3. Sobre las investigaciones anteriores, por lo general de carácter no monográfico, cf. Cadoux (1919, 5-13). Tampoco la obra de Bigelmair (1902), como su propio título

Influenciado por los principios tradicionales de su fe y por la cultura belicista germana de inicios del siglo XX (*Kulturkampf*), Bigelmair -que veía en la renuncia a la guerra un desiderátum inalcanzable- llegaba a la conclusión de que los primeros cristianos participaron gustosamente en la vida pública romana sin otra limitación que el respeto a los principios de su religión. Aunque testimonios tan valiosos como los de Pablo y Orígenes podían ratificar este juicio, otros no menos significativos, como los de Tertuliano, lo contradecían abiertamente, y Bigelmair se vio por ello obligado a prestarles menos atención y crédito del que realmente merecían. Otro tanto hubo de hacer con aquellos datos que mostraban un claro enfrentamiento de los primeros cristianos con las autoridades del Imperio, especialmente los numerosos mártires militares, cuyas actas consideró poco fiables en su generalidad. Si las fuentes históricas no constatan ningún soldado cristiano hasta finales del siglo II, ello se explica, en opinión de Bigelmair, porque eran en su mayoría mujeres, esclavos, pobres y judíos, gente sin ciudadanía romana y exenta por ello del servicio militar. Esta explicación será luego compartida por numerosos historiadores[4]. Se trata, sin embargo, de un argumento poco convincente, porque Roma no fue tan estricta en el cumplimiento de esta norma, porque los cristianos libres no ciudadanos podían militar en los cuerpos auxiliares[5], porque ya en las primeras comunidades abundaron los fieles que gozaron de la ciudadanía romana (Theissen, 1985, 149 ss.) y, sobre todo, porque estos aspectos sociológicos no sirven para conocer la actitud cristiana hacia la guerra o el ejército, y solo prueban que no era un tema preocupante para las primeras comunidades (Johnson, 1987, 32).

Aunque sin mencionarlo explícitamente, en 1905 Adolf von Harnack publicó su célebre *Militia Christi*, la primera réplica protestante a las tesis de Bigelmair y un trabajo todavía hoy modélico por sus planteamientos

---

indica, abordaba exclusivamente el tema del ejército, aunque a él le consagró su extenso capítulo 4 («Die Stellung der Christen zum Militärdienst», pp. 164-201).

4. Bigelmair (*o.c.*, 176-177), Cadoux (1919, 16), Bainton (1963, 64). En apoyo de esta tesis se ha recordado a menudo la severidad (pena capital) con que juzgó Trajano a dos esclavos que habían ocultado su condición servil y se habían enrolado en el ejército (Plinio, *Epp.* X, 29 y 30). También el Digesto (49,16,11) recoge una disposición similar: «se prohíbe a los esclavos cualquier clase de servicio militar; si infringen esta prohibición, se les castiga con pena capital».

5. Bigelmair descartaba esta posibilidad argumentando que los muchos años de servicio impedirían de hecho la vida y prácticas cristianas (*o.c.*, 176).

metodológicos y por su análisis exhaustivo y sistemático de las fuentes fundamentales del período preconstantiniano. Harnack se sintió estimulado a indagar en esta temática tras su amplio estudio sobre la «Misión y propagación del cristianismo en los siglos I-III»[6], donde había constatado que el cambio histórico del paganismo al cristianismo se verificó de manera pública en el ejército y que, además, los primeros cristianos, sobre todo en Occidente, se vieron con frecuencia a sí mismos como soldados de Cristo. Esta circunstancia explica en gran medida el carácter innovador de su *Militia Christi*, donde la problemática militar es por primera vez analizada en un contexto no esencialmente moralista sino histórico. Opuesto a las posiciones católicas y deseoso por ello de mostrar la separación del cristianismo primitivo y el Estado, Harnack se plantea su trabajo a partir de tres grandes interrogaciones: 1) ¿Asumió el cristianismo el principio de la guerra santa? 2) ¿Se organizó la Iglesia como una institución militar? 3) ¿Qué actitud tomó la Iglesia ante la profesión militar y la guerra?. En lo que se refiere a los dos primeros puntos, Harnack llama la atención sobre la irónica paradoja de la «militarización» del lenguaje neotestamentario (el «Evangelio de la paz») y de los cristianos primitivos, lo que de alguna manera preparaba el camino al concepto de «guerra santa», sobre todo en un tiempo en que las concepciones apocalípticas apelaban sin tapujos a soluciones violentas: el sacramento del bautismo era asimilado al juramento militar (denominado precisamente *sacramentum*), Cristo era el *imperator* de los fieles, éstos se proclamaban *milites Christi* y menosprecian a los herejes como desertores... El resultado histórico es bien conocido de todos. Sacerdotes y guerreros son polos opuestos que al mismo tiempo se repelen y se atraen: «De manera imperceptible al principio, pero pronto claramente, el elemento bélico que se aceptó como símbolo anuncia la realidad misma, y las "armas espirituales de caballería" se hicieron carnales» (Harnack, 1981, 32).

Será en su respuesta a la tercera interrogante donde el sabio alemán lleve a cabo un análisis de carácter más estrictamente histórico y de contenidos más polémicos. Tomando como premisa la incompatibilidad absoluta entre el oficio militar y la religión cristiana primitiva (el cristianismo se oponía a la guerra, al derramamiento de sangre y a la pena

6. En realidad, *Militia Christi*, obra que cito por la versión inglesa de D. M. Gracie (1981), se limita a desarrollar los materiales y reflexiones de este libro (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrunderten*, Leipzig 1902).

de muerte; el juramento militar, los sacrificios y el culto imperial eran prácticas paganas obligatorias en el ejército; y en fin, la conducta disoluta del soldado romano en tiempos de paz era contraria a la ética cristiana)[7], Harnack cree que la ausencia de testimonios históricos antes del 170 es un silencio elocuente, la prueba de que los primeros cristianos no empuñaron las armas. Al ser voluntario el servicio militar, tampoco se vieron presionados por la administración imperial: «no es, pues, sorprendente que no hubiese cuestión militar en las comunidades hasta la época de Marco Aurelio aproximadamente. El cristiano bautizado no se hacía soldado, y quienes se convirtieron a la fe cristiana en el campamento tenían que dilucidar cómo compaginarla con su vida de soldados»[8]. Pero ello no impidió que, en la práctica, hubiese cristianos que se alistaron en las legiones o legionarios que se convirtieron durante sus largos años de servicio. De hecho, las esperanzas de un próximo final de los tiempos así como los consejos paulinos de servir a Dios desde el puesto que cada cual ocupe, podrían justificar que los primeros (y escasos) conversos militares fueran más objeto de admiración que de discordia, al igual que acaecía entonces -y con mucha más frecuencia- en caso de matrimonios mixtos o de servir a un amo pagano. Para algunos, estos soldados probarían que la bandera de Cristo ondeaba incluso en los medios castrenses que en principio se tenían por hostiles a su doctrina. Además, la Iglesia, organizada en torno a un episcopado urbano, podía permitirse cierta indulgencia con estos pioneros de la fe en el mundo militar, cuya vida transcurría al margen de la sociedad civil y, en consecuencia, planteaban pocos problemas de convivencia o comportamiento práctico a las comunidades locales.

Fue precisamente la realidad de una presencia cristiana cada vez más notoria en el ejército, sobre todo desde la segunda mitad del siglo II, lo que obligó a la Iglesia a reconsiderar su postura inicialmente adversa y a buscar fórmulas de entendimiento entre el cristianismo y la milicia, según vemos en los escritos de Celso, Tertuliano, Clemente y Orígenes. Y mientras el servicio militar era condenado por algunos teólogos ra-

7. Por esta razón, Harnack (1986, 399) pensaba que debía descartarse la hipótesis (tan a menudo sostenida todavía hoy), de que los militares fueron una vía privilegiada para la difusión inicial del cristianismo.

8. Harnack (1981, 69). Esta era también la tesis sostenida por T. Mommsen (Die Conscriptionsordnung der römischen Kaiserzeit, *Hermes* 19, 1884, 1-79).

dicales o puristas (como lo seguirá siendo en los siglos siguientes), en la práctica era asumido sin problemas doctrinales ni morales por otros muchos que podían apelar a múltiples pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento para justificarlo. De manera significativa, en estas fechas ve la luz el primer tratado sobre táctica escrito por un cristiano, Julio Africano, pero lo más importante es la intensa presencia de fieles en la milicia que atestiguan las actas de mártires militares. Lejos de insinuarse animadversión hacia el cristianismo, las *passiones* prueban que éste era seguido por un número cada vez mayor de soldados y oficiales, y que éstos, en su inmensa mayoría, no compartían las actitudes indisciplinadas protagonizadas por algunos fanáticos (Harnack, 1981, 88, n. 33). A pesar del pacifismo defendido todavía por Lactancio, la conversión y las victorias de Constantino, amparadas por el signo de la cruz, explican que la Iglesia adoptara una posición nueva y se pronunciara por primera vez de manera formal sobre esta cuestión. Y naturalmente lo hizo en sentido explícitamente favorable a la participación de los cristianos en el ejército, llegando a condenar la deserción con la pena de excomunión en el canon 3 del Concilio de Arles (314): la conversión del emperador, piensa Harnack, estuvo por tanto muy lejos de significar una bendición para la pureza del cristianismo.

Aunque *Militia Christi* no llegó a conocimiento del gran público (la primera traducción al inglés habría de esperar a 1981 y todavía no hay ninguna al castellano), sus conclusiones tuvieron un eco extraordinario en los ambientes académicos y eclesiásticos más cultos de Europa, incluyendo los de inspiración católica[9]. Fue como un revulsivo que animó

9. La literatura científica de la época no escatimó elogios a la obra de Harnack, aunque también se le hicieron algunas observaciones de diverso calado referidas, en particular, al valor histórico que cabe atribuir a las metáforas militares, pues éstas fueron también usadas por filósofos como Platón o los estoicos, en las religiones mistéricas y hasta en los lances del amor. Un caso ilustrativo se encuentra en *El asno de oro* de Apuleyo (XI.15.5), cuando el protagonista Lucio recupera al fin la figura humana y el sacerdote de Isis le dirige estas palabras: «alístate en esta sagrada milicia, para la cual hace pocas horas la diosa requirió tu juramento, conságrate desde este instante al servicio de nuestra religión y sométete voluntariamente al yugo de este ministerio...». Sobre la metáfora filosófica de la *militia sapientis* o *militia spiritualis*, cf. H. Emonds (Geistlicher Kriegsdienst. Der topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie, en *Mélanges Herwegen*, Münster, 1938, 21-50), Moffatt (1918, 657-60), Menghelli (1960, 66, n. 82), McMullen (1963, 164-165) y Gero (1970, 288). Sobre la milicia amorosa, cf. Murgatroyd, P. (1975) *Militia amoris* and the Roman Elegists, *Latomus*, 34, 59-79.

la investigación y el estudio sobre el tema, pero en el clima prebélico que ya se respiraba en occidente, la mayoría solo pretendía justificar la participación de los cristianos en los ejércitos y la legitimidad moral de la guerra en circunstancias determinadas... Por un momento, parecen difuminarse las discrepancias doctrinales entre católicos y protestantes en este punto, pues unos y otros fundamentan sus posiciones belicistas en los mismos textos neotestamentarios y del cristianismo primitivo. Por esta razón, creo, en estos trabajos no se percibe ese sentimiento de culpa tan característico de la posguerra, cuando los teólogos y las iglesias cristianas tuvieron que asumir la responsabilidad de sus actitudes beligerantes ante un conflicto tan cruento y ofrecer una alternativa pacifista a las jóvenes generaciones. La serenidad y el academicismo erudito es todavía el rasgo distintivo del estudio de Batiffol, publicado en 1913 bajo el título «La Iglesia y la guerra» y reeditado en 1920 como «La Iglesia y el derecho a la guerra». Siguiendo muy de cerca las tesis de Harnack, el católico Batiffol intenta demostrar que el pacifismo evangélico no se opone al servicio militar ni, llegado el caso, a la guerra, según prueban algunas perícopas de Lucas (3,14; 14, 31-32), Mateo (8,5-13) y Hechos (10 y 11). En el NT no hay, a su juicio, doctrinas contradictorias y la Iglesia sabrá armonizar en el futuro la condena de Cristo a quien se sirve de la espada con la legitimidad del oficio militar y con la realidad de la guerra como un castigo divino (*Ibid.* 7-8). Esto fue posible porque los cristianos, amantes de la paz, precioso don divino, respetaron siempre el orden romano y sus instituciones, entre ellas el ejército y el fisco, rezando lealmente por el propio Imperio. Batiffol cree que los primeros cristianos se alistaron sin problemas en los ejércitos y que la *legio XII fulminata*, de la que hablaremos en otro capítulo, no debió ser, por tanto, una excepción. El rigorismo antimilitarista era propio de herejes y radicales que convirtieron en axioma sentencias pacifistas sacadas de su contexto (*Ibid.* 13 ss.). Las actas de mártires militares confirman esta realidad, según vio el bolandista Delehaye (1909, 2): «en contra de lo que se ha repetido, no había incompatibilidad entre el oficio de las armas y la religión de Cristo; y la Iglesia no ha llevado al estado militar los severos juicios de algunos moralistas rígidos». Incluso Orígenes, opuesto a que los cristianos combatiesen, reconocía la existencia de «guerras justas», una idea que luego desarrollaran con todo detalle los padres del siglo IV, en especial Ambrosio y Agustín (Batiffol, 1920, 28 ss.).

Si Batiffol escribe con un criterio prioritariamente histórico, el abad y canónigo Vacandard lo haría unos años antes sobre «La cuestión del

servicio militar» (1910: cito por la edición de 1914) impulsado por una moral católica de combate: nada nuevo o diferente tiene que decir, según él mismo reconoce, a la recientemente publicada *Militia Chisti* de Harnack, pero el tema ha recobrado especial actualidad «por las ideas antimilitaristas que perturban en este momento a algunos espíritus» (1914, 130). Vacandard resume las actitudes pacifistas y antimilitaristas del cristianismo primitivo, en particular de Tertuliano, Orígenes, Lactancio y el mártir Maximiliano (*Ibid.* 130-147), para demostrar seguidamente (pp. 147-168) que esta corriente solo era compartida por una minoría ruidosa que no puede hacernos perder de vista la tradición auténtica, viva y mayoritaria de la Iglesia, que aprobaba el servicio militar en las legiones romanas. Al menos desde el siglo III, debió ser muy numerosa la presencia de fieles en el ejército, pues un pacto tácito entre la Iglesia y el Estado permitía a los soldados cristianos cumplir su deber sin comprometer su fe (*Ibid.* 152). De hecho, la revolución de Constantino y Licinio, que convirtió la cruz en símbolo y garantía de la victoria, se abrió camino gracias al ejército y fue en él donde comenzó el reconocimiento oficial del cristianismo y su expansión por todo el Imperio: por tanto «los Maximiliano no fueron jamás sino una excepción en la Iglesia, digan lo que quieran un Tertuliano, un Orígenes y un Lactancio» (*Ibid.* 158). En el Imperio cristiano solo se podía alegar contra la milicia el quinto mandamiento, no derramar sangre humana. Pero esta objeción quedó superada por la doctrina de la guerra justa, esbozada ya por Orígenes y desarrollada luego por los grandes Padres del siglo IV, gracias a la cual matar a otro en combate es un acto meritorio. Solo por «une délicatesse excessive de conscience» (*Ibid.* 164), es decir, por negarse a matar aunque fuese legalmente, algunos cristianos aislados, como Martín, Victricio o Paulino de Nola (Vacandard los cita curiosamente sin el calificativo de santos), renunciarán al oficio de las armas, pues «la autoridad de san Agustín, de san Máximo de Turín y de san León cerraba para siempre la boca a quien tuviese la tentación de asumir por cuenta propia las tesis caducas de Lactancio y Tertuliano» (*Ibid.* 167). Había llegado el tiempo, concluye al fin un Vacandard eufórico, en que el ejército se convirtió en la fuerza cristianizadora del Imperio y hasta logró preservarse el principio cristiano contra la efusión de sangre porque se aceptó que la Iglesia no lo haría nunca en nombre propio (*sic*) y, además, el clero no estaría obligado a llevar armas (*Ibid.* 168).

Todavía hoy las palabras de Vacandard se leen con cierto estremecimiento por su frío cinismo militarista y por su burda tergiversación del

pacifismo evangélico, pero en absoluto desentonaron en una Europa preparada para el combate y ciegamente entusiasmada ante la inminencia de una conflagración general. Sí debió, por contra, sorprender el alegato pacifista publicado por Secrétan el año mismo en que se inició la guerra (1914), en el que intentaba mostrar que la Iglesia antigua no conoció más tradición que la defensa de la paz y la condena del homicidio en todas sus formas, una tradición con la que él personalmente se identifica y con la que se seguían identificando, según afirma, los jóvenes cristianos suizos que se negaban a servir salvo en tareas sanitarias o similares. La verdadera doctrina cristiana era, a su juicio, la que Tertuliano expuso en su *De idololatria* 19, condenando no solo la participación en el combate (*bellare*), sino también el servicio militar en sí mismo (*militare*). Este «pacifismo radical y admirable de los cristianos» (*Ibid.* 347), defendido por Orígenes en el siglo III y por Lactancio en el IV, no pudo impedir la formación de una «opinión oportunista» que, para evitar las persecuciones y el martirio inútil, autorizaba el servicio militar con la condición de no matar: de ahí que solo fuera posible en tiempo de paz y para soldados rasos, pues los oficiales se veían obligados a ejecutar penas capitales. Esta doctrina oportunista es la que sancionan los cánones de Hipólito y la que consagrará el canon 3 del concilio de Arles, cuando la Iglesia, una vez legalizado el cristianismo, prohíbe desertar en tiempos de paz para evitar así represiones innecesarias del poder secular.

Esta distinción entre el servicio en paz y en guerra es fundamental para entender la naturaleza de las persecuciones: la mitad de la población del Imperio era ya cristiana desde fines del siglo II[10] y su rechazo mayoritario a la milicia constituía tal problema de seguridad que dio origen a hostigamientos y conscripciones forzosas de cristianos: algunos resistieron heroicamente, pero muchos cedieron y aceptaron servir en las legiones. Siempre que no se mancharan las manos de sangre, la Iglesia los admitía luego en comunión haciendo uso de aquella «opinión oportunista», aunque muchos de ellos antes desertaban o se rebelaban abiertamente movidos por su mala conciencia religiosa. El Imperio, por su parte, aceptó esta

10. Esta sorprendente afirmación la basa Secrétan en algunos textos de Tertuliano, sobre todo en *Ad Scapulam* 5: «¿Cuáles serán los sufrimientos de esta Cartago que tú (Escápula) quieres decimar, cuando tus propios soldados no encuentren bajo el tajo de la espada más que amigos y parientes; cuando encuentren caballeros y damas romanas nobles como tú, y quizá a tus familiares y amigos más próximos?».

entente tácita para evitar una guerra civil: no obligaba a los cristianos a entrar en combate, pero sí a servir en tareas pacíficas. Y esta entente es la que se rompe, por parte imperial, con la gran persecución tetrárquica (desencadenada porque los cristianos se negaron a idolatrar y a combatir) y, por parte eclesiástica, con el canon 3 de Arles (que condenaba la tradición prístina y auténtica: el antimilitarismo incluso en tiempos de paz).

La obra de Secrétan aporta muy poco, acaso nada, desde un punto de vista estrictamente científico. Sus tesis solo pueden defenderse usando una documentación muy limitada y ocultando o desconociendo textos fundamentales. Y esto, aunque se haga con buenas intenciones, roza en ocasiones la deshonestidad: porque se puede decir que la legión tebana es una leyenda (*Ibid.* 358), justo lo contrario de lo que había defendido Bigelmair (1902, 198 ss.), argumentando que una legión (ni ésta ni la mítica *Fulminata)* nunca podría estar integrada exclusivamente por cristianos (dado su negativa a matar), pero es de todo punto inadmisible que Secrétan concluya su estudio afirmando que «la Iglesia, hasta el fin del Imperio en Occidente, jamás ha transigido con el principio de que el cristiano no puede matar o verter sangre» (*Ibid.* 364). Esta afirmación es sencillamente falsa, como sabe cualquiera que haya leído a Ambrosio o a Agustín. Y Secrétan debería haberlos leído, aunque no los cite.

Quizá seamos injustos al valorar esta defensa sesgada y desesperada del pacifismo cristiano fuera de su contexto histórico, días antes de que estallara la guerra europea y en un momento en que nadie parecía buscar soluciones irenistas. Es probable que la inconsistencia de concepciones históricas como la de Secrétan solo refleje la debilidad de los movimientos pacifistas de la época, faltos de apoyo social y de confianza en el triunfo de sus ideas. Esta situación cambiará pronto y radicalmente, pero no antes de que acabe la I guerra mundial. Un primer atisbo de ese cambio se advierte, no obstante, en el trabajo de Cadbury (1918) sobre los fundamentos del antimilitarismo en el cristianismo primitivo. Este ideario antimilitarista cristiano es, a su juicio, impresionante por carecer de antecedentes en el judaísmo (religión, por contra, curtida en las guerras de Yahvé) y en la filosofía antigua (porque el pacifismo filosófico era una opción personal, no pública). La oposición cristiana a la guerra se basaba, además, en el convencimiento de que ésta era provocada por los hombres y era, por tanto, evitable, pues ninguna causa la justificaba y había razones para propugnar la paz: la inmoralidad del homicidio, la fraternidad universal del género humano, la ineficacia de los métodos violentos y, por supuesto, las enseñanzas de Jesús y de sus primeros

discípulos. Cadbury fundamenta sus tesis en un amplio abanico de textos cristianos y tiene cuidado en subrayar que todo cambió a partir de Constantino, cuando la propia Iglesia se militarizó y sus viejos ideales pacifistas solo serán defendidos por un puñado de herejes (cátaros, valdenses, cuáqueros...). Quizá Cadbury llegara a esta conclusión modernizante a la luz de lo que veía a su alrededor: prueba de la fuerza que aún mantenían las opciones militaristas es el trabajo que ese mismo año (1918) publica el presbiteriano escocés James Moffatt, de quien cabría esperar, en principio, una primera reacción ante los horrores del conflicto. Lejos de ello, él se esfuerza en demostrar que los cristianos no fueron en absoluto pacifistas, salvo una minoría de parásitos, extravagantes y fanáticos, como Orígenes o Tertuliano, cuyo ideario no es a su juicio sino un reflejo de sus tendencias gnósticas y maniqueas (Moffatt, 1918, 667). Escribiendo con pleno conocimiento de los sufrimientos causados por la gran conflagración que entonces tocaba a su fin, Moffatt asume posiciones claramente belicistas que le llevan a coincidir con los planteamientos más beligerantes de los ideólogos católicos: la única objeción cristiana al servicio militar era la idolatría, y si no consta documentalmente la presencia de cristianos en las legiones antes del 170, ello se explica, como tantas veces se había ya repetido, porque su bajo status legal les impedía alistarse en las mismas.

Este variado elenco de autores, protestantes o católicos, pone de relieve hasta qué punto los años que duró la I guerra mundial, y los que la precedieron, fueron singularmente propicios para las ideas militaristas. Salvo excepciones lúcidas, pero irrelevantes y marginales, la de los cuáqueros en particular, todas las demás Iglesias cristianas se mostraron profundamente reticentes ante cualquier tipo de objeción militar. El mismo término «pacifista» servía todavía para identificar a los «enemigos del orden establecido» (Zampaglione, 1973, 7) y hasta eruditos de talante conservador como Alfred Vanderpol[11], eran severamente censurados por

11. Vanderpol (1854-1915) era un ingeniero industrial que, accidentado en 1900, dedicó sus últimos años de vida al estudio y divulgación activa del pacifismo cristiano. Además de sus numerosas publicaciones sobre el tema, en 1909 fundó la *Ligue Catholique français pour la paix*, en la que se integraron 180 sacerdotes y 15 obispos y arzobispos, lo que puede dar una idea de su carácter conservador. En 1912 esta Liga se federó con otras similares de diversos países (Francia, Bélgica, Inglaterra, Holanda, Alemania, Hungría, Italia y España) dando nacimiento a la *Union internacional para el estudio del derecho de gentes según los principios cristianos*. Aquí, significativamente, hasta la palabra paz ha desaparecido.

sus colegas católicos por sus errores pastorales y por su «asociación con algunos medios pacifistas» (La Brière, 1938, 48); el propio Evangelio -proclamaba en 1915 el teólogo alemán Spitta- prueba que «Jesús convocó a sus seguidores a la defensa armada y que él no fue un pacifista afeminado» (Heering, 1930, 24). Bajo determinadas circunstancias, constataba apenado Cadoux (1919, 3), en los primeros años del siglo XX la mayoría pensaba que luchar y matar era un deber y un privilegio cristiano. Los desastres de la gran guerra, la decepción ante sus resultados (tan alejados de las expectativas puestas en las armas) y la desaprobación moral de tanta destrucción masiva dieron un vuelco radical a la opinión pública tras el armisticio de 1918, y solo entonces lograron encontrar acogida oficial y popular los movimientos pacifistas. Con ellos se inicia una de las fases más ricas en la historiografía europea sobre las actitudes cristianas ante el servicio militar y la guerra (cf. Cadoux, 1940, 1-3).

2. EL INTERLUDIO PACIFISTA DE ENTREGUERRAS: CECIL JOHN CADOUX

Apenas firmada la paz en Europa, C.J.Cadoux escribió una documentada y honesta reflexión sobre la actitud de los cristianos ante el problema de la guerra, desde Jesús hasta Constantino, que sigue siendo hoy en día una obra de consulta imprescindible. De espíritu fervientemente pacifista, este congregacionista y profesor oxoniense de historia de la Iglesia se sintió hondamente impresionado no solo por los desastres del conflicto, sino también, y quizá prioritariamente, por la volubilidad de los espíritus cristianos, ayer apasionados partidarios de la fuerza, hoy decepcionados y moralmente rotos por sus catastróficos resultados. La respuesta, humana y religiosa, cree encontrarla en el ejemplo de Jesús y en la historia del cristianismo primitivo, a la que solo se habían consagrado, en lo que se refiere a esta temática concreta, estudios breves o fragmentarios hasta finales del siglo XIX[12]. Por eso, él parte de investigaciones entonces

12. No es la menor de mis deudas científicas con G.E.M. de Ste Croix el haberme dado a conocer la obra de Cadoux, en particular su *The Early Christian Attitude to War* (1919), que él me elogiaba epistolarmente (10 de octubre de 1994) subrayando las vivas contradicciones de un historiador consciente de que «la Iglesia primitiva debió ser pacifista pero de hecho no lo fue». Cadoux escribiría poco después otro importante ensayo sobre

recientes, como las de Bethune-Baker (1888), Neumann (1890) o Guignebert (1901), y muy en especial de la obra antes citada de Harnack (lo mejor que se había escrito, según sus propias palabras), con el propósito de corregirla y mejorarla, presentando el material histórico de una manera más proporcionada y comprensible que lo había hecho el historiador y teólogo alemán[13]. Cadoux le criticará, ante todo, haber minusvalorado el testimonio pacifista de diversos autores cristianos, como Tertuliano, Orígenes e Hipólito (cuyos escritos analizará detenidamente), y, por contra, haber interpretado en un sentido militarista algunos datos históricos que no permiten semejante lectura: Cadoux, por ejemplo, observa con razón que el padre del mártir Maximiliano no era soldado ni permaneció en el ejército tras la muerte de su hijo[14], y pone igualmente en duda que la breve referencia de Eusebio (*HE*, VI, 41, 22-23) a un piquete de soldados cristianos pruebe que el cristianismo estuviese ampliamente extendido en las filas del ejército egipcio, como tampoco debió estarlo en otras regiones. De otro modo Diocleciano y Galerio no habrían osado perseguir sistemáticamente a los soldados cristianos[15]. Cadoux creía, en cambio, que dos rasgos del ejército

---

una temática más amplia, la actitud de los cristianos ante el mundo (1925). En él trata nuevamente la cuestión de la guerra, incorporando nuevo material, pero sin cambiar sus tesis principales al respecto. Posteriormente, al iniciarse la II guerra mundial, ofrecería una visión global del problema en su *Christian pacifism reexamined* (1940), donde, sin renunciar a sus ideario pacifista, matiza sus planteamientos anteriores y admite que ni siquiera Jesús desaprobó los métodos coactivos «a la manera de Tolstoy y de los anarquistas» (p. 78).

13. Cadoux, 1919, 10 ss. Para una valoración crítica de sus ideas, cf. Johnson, 1987, 7-11.

14. Harnack (1981, 97); Cadoux (1919, 150, n.2.). En realidad el padre de Maximiliano era un *temonarius* (responsable de reclutar un soldado como contribución obligatoria de un grupo de pequeños propietarios) y nada indica que fuese un veterano (para más detalles sobre este tema, cf. pp. 73-74 y 390-391). Por cierto que el católico Bigelmair ni siquiera menciona a este santo insumiso en su *Die Beteiligung*, omisión que exasperó al pacífico Cadoux (1919, 150, n.1): «Maximiliano es ciertamente un mártir difícil de lidiar para un católico, pero lo es doblemente para un católico alemán». Cadoux suaviza esta crítica a Bigelmair, quitándole el resabio antialemán, en su posterior obra sobre este mismo tema (1925, 585, n. 5).

15. Harnack (1981, 90-91); Cadoux (1919, 237, 243; 1925, 580). Las tesis de Harnack fueron indirectamente confirmadas por una inscripción de Laodicea, que analizaremos en el capítulo VII, donde se dice que Maximino ordenó que los cristianos debían sacrificar sin abandonar el ejército, lo que podría probar que su número sí era considerable (Ramsay, 1908, 331 ss.). Por el contrario, las tropas occidentales de Constantino eran mayoritaria-

romano favorecían la actitud pacifista del cristianismo en época imperial: a) la no diferencia entre las actividades policiales y las estrictamente militares impidió una condena radical del oficio militar, pues nadie ponía en duda la necesidad de las primeras, y b) los cristianos apenas se enrolaron en las legiones porque el servicio era voluntario y de él estaban excluidos las mujeres, los judíos y los esclavos, es decir, los sectores sociales mayoritarios en las primeras comunidades. Esto explica, a su juicio, que solo en fechas tardías tengamos constancia de una presencia importante de fieles en el ejército y solo entonces, por tanto, se planteó el debate en torno a la moralidad de la profesión militar (1919, 15-17 y 246-248). En este punto, la coincidencia con Bigelmair es obviamente total.

La originalidad más destacable de Cadoux fue sin duda el amplio uso de los testimonios referentes al propio Jesús (1919, 19-47 y 1925, 3-66), pues estaba convencido de que la iglesia preconstantiniana cumplió fielmente los mandatos de su fundador contra la violencia y el derramamiento de sangre, sin concesión alguna a los compromisos terrenales que luego se harían tan frecuentes y tan nefastos. Cadoux, no hay que decirlo, considera puramente metafóricas las alusiones evangélicas a la violencia y en un sentido igualmente alegórico deben entenderse los actos de fuerza protagonizados por él y sus seguidores. Su pacifismo incuestionable tiene, en cambio, un valor normativo y de alcance universal, y, en consecuencia los testimonios en contra, los que hablan en favor de la guerra o del servicio militar, deben valorarse como casos excepcionales, propios de personas neoconversas, mal informadas o poco comprometidas con la doctrina de Jesús y con la práctica de las comunidades primitivas. Esta pureza ética e idílica de los primeros tiempos acabaría de manera súbita a inicios del siglo IV, cuando se consuma la alianza de la Iglesia con el Estado y el pacifismo normativo es desplazado por los compromisos militares que aquella entente comportaba. Cadoux sigue aquí muy de cerca las tesis ya expuestas por Harnack: «se piensa generalmente que con la subida al poder de Constantino, la Iglesia en su conjunto olvidó sus tendencias antimilitaristas, abandonó todos sus escrúpulos, adoptó al fin el punto de

---

mente paganas, según MacMullen (1986, 133, 212). Cadoux (1925, 421, n.1) también cuestiona que hubiese fieles en la legión cuyo comandante, según Tertuliano, persiguió a los cristianos (cf. Harnack, *Ibid.* 76). Del mismo modo, Cadoux (1919, 206-207; 1925, 414) considera una mera curiosidad que el cristiano Julio Africano escribiese sobre táctica, al igual que también lo hizo sobre afrodisíacos... (cf. Harnack, *Ibid.* 88).

vista imperial y trató el problema ético [de la guerra] como una cuestión cerrada. Aunque algo exagerada, hablando en términos generales ésa es la verdad» (1982, 256; Idem, 1925, 588). Una verdad de incalculable valor ético y teológico. Apelando al testimonio de Jesús, Cadoux pretendía no solo desvelar una realidad históriea, sino proponer también a su propio tiempo un modelo pacífico para imitar, convencer en suma a sus coetáneos sobre la inmoralidad de la guerra y sobre la incompatibilidad entre el cristianismo y el servicio militar. Era de esperar que fuera precisamente este ardiente empeño lo que le llevase en ocasiones a una utilización inapropiada de las fuentes, como su deducción infundada de que el centurión Marcelo se oponía al asesinato o que los soldados cristianos conocidos por la epigrafía servían como policías, no militares, del emperador, diferencia que ni puede deducirse de sus epitafios ni fue relevante en la organización institucional de Roma: de hecho, las funciones de supuesto carácter policial eran tanto o más brutales y sanguinarias que las de orden estrictamente militar, por lo que es anacrónico analizarlas con los criterios institucionales de nuestros días (Lopuszanski, 1951, 15-16, 45-46)[16]. Sin duda, Cadoux ignoraba o, cuando menos, prestó poca atención a la realidad histórica del Imperio romano, a su estructura militar y a la opresión ejercida sobre las clases populares y las naciones eonquistadas: por el contrario, creía eon pasmosa ingenuidad que bastaba un conocimiento superficial de la historia para percatarse de los beneficios que la ley, el orden .y la paz romana reportaron a los pueblos del mundo Mediterráneo (1940, 135-136).

En estos años de entreguerras surgieron numerosos movimientos pacifistas, en su mayoría de inspiración religiosa, que también encontraron en los primeros tiempos del cristianismo sus mejores argumentos contra el militarismo y la guerra. Pero su fuerza y su prestigio social no haría sino declinar conforme se difuminaba el ambiente irenista de «La Belle Époque» y en Europa comienzan a imponerse de nuevo las tesis revolucionarias y militaristas. Entre los representantes de estas corrientes pacifistas cabe destacar al protestante holandés G.J.Heering, cuyo estudio de 1928 sobre las actitudes del cristianismo primitivo ante la guerra fue al poco traducido al alemán e inglés (cito por esta versión, de 1930). Su

.16. Cadoux (1925, 584-585 y 1919, 15-16). Sobre la violencia empleada contra la población civil y la posibilidad, en cambio, de que un soldado nunca llegara a entrar en combate, cf. MacMullen (1963, 1 ss. y 1967, 259 ss.).

tesis, previsible por el título de su obra («La caída del cristianismo»), era ya familiar, aunque algunos incondicionales poco documentados (así Leenhardt, 1930) la presentaran como una aportación extraordinaria. Heering coincide con Harnack en que la ética neotestamentaria y del cristianismo primitivo se opone tajantemente a la guerra y son por tanto espúreos todos los intentos de justificar la violencia con textos evangélicos, tal y como han pretendido los espíritus belicosos de todas las épocas, desde Calvino hasta los teólogos alemanes de su tiempo. Desgraciadamente, a su juicio, a partir de Constantino se dio un vuelco radical a esta situación: Cristo se convirtió en un dios guerrero, y algunos Padres de la Iglesia, en particular Ambrosio y Agustín,,justificaron religiosamente el recurso a la fuerza con sus doctrinas sobre la guerra justa. Pero el mensaje evangélico sigue intacto -concluye- y el cristiano actual no puede en modo alguno eludir su compromiso con la paz. Por su escasa originalidad, la obra de Heering es parangonable a la que escribe poco después Eppstein (1935) bajo los auspicios del «Catholic Council for International Relations», aunque éste, de acuerdo con la tradición católica, no ve ninguna ruptura sustancial en el reinado de Constantino, y el triunfo del cristianismo se contempla como la culminación de un proceso casi natural, acaso sobrenatural, previsto desde el nacimiento mismo de esta religión: de ahí que él, sostenido siempre en largas citas de fuentes antiguas y de los historiadores más relevantes de su tiempo, preste más atención al rigorismo radical de Tertuliano y a la doctrina de Agustín que a la supuesta revolución constantiniana.

El ideario pacifista fue también defendido desde posiciones estrictamente humanistas, sin vinculación alguna con los credos religiosos de la época aunque con igual infortunio. Un caso ilustrativo, en este sentido, lo constituye el racionalista francés Albert Bayet, que publicó en 1934 una obra meritoria sobre «Pacifismo y cristianismo en los primeros siglos», donde analizaba con especial atención las causas de su fracaso. Aunque se basa en una bibliografía casi exclusivamente francesa y en una selección de fuentes patrísticas, representa una aportación novedosa, y a veces hasta innovadora, tanto por sus criterios radicalmente laicos como por las limitaciones que descubre en la literatura confesional. Estos eran sus dos principales postulados: en primer lugar, la coexistencia en el NT y entre los primeros cristianos de dos actitudes morales ante la guerra, una que la legitimaba y otra que la censuraba. Sus respectivos partidarios actuaron, sin embargo, de manera tan respetuosa que ni siquiera tuvieron reparos en adoptar a veces los puntos de vista de sus

oponentes. De ahí que en los Evangelios se recojan posiciones antagónicas al respecto, que pacifistas inequívocos como Tertuliano, Lactancio u Orígenes acepten ocasionalmente la guerra justa o la presencia de cristianos en el ejército, que haya mártires militares y militares leales al emperador... y, en fin, que la Iglesia no se pronuncie formalmente sobre la materia en los primeros siglos. Este estado de cosas, armonioso y tolerante, acabó en el Concilio de Arles del año 314, cuyo canon 3 no solo institucionalizaba la corriente belicista del cristianismo sino que anatematizaba el pacifismo y la objeción de conciencia e imponía una moral unitaria y excluyente. Con este giro revolucionario, la Iglesia pagaba los privilegios que a partir de ahora recibirá del Estado y Cristo se transforma en el dios de la victoria, el guardián de las fuerzas militares y el garante de la unidad imperial[17]. El cristianismo que ahora triunfa se caracteriza por su naturaleza intolerante y ello explica tanto la lucha sin cuartel contra los demás dioses como el fin tajante de toda discrepancia interna, muy especialmente de las corrientes antimilitaristas. En los siglos siguientes solo sacerdotes y monjes quedarán exentos del servicio militar mientras los postulados belicistas se afianzan entre la feligresía, sobre todo tras los influyentes escritos de san Agustín en favor de la guerra justa y de la legitimidad moral del homicidio en combate. Incluso revolucionarios como Salviano de Marsella atribuyen las derrotas romanas a la impiedad y muestran su convencimiento de que la fe en Cristo, nuevo dios de los ejércitos, asegura la victoria.

Impulsado por sus ideas pacifistas y los peligros ya evidentes de una nueva conflagración mundial, Bayet pasa en segundo lugar a analizar las razones por las que fracasó la corriente cristiana de oposición a la guerra. Como «la leçon du passé», a ello dedica el último capítulo de su libro, donde aboga por una ética laica y humanista, libre de ataduras religiosas, que propugne no ya la resistencia pasiva sino la lucha activa contra el mal, de manera que pueda protegerse eficazmente a quienes sufren la injusticia o la opresión, es decir, a los más débiles de la sociedad. A efectos prácticos, Bayet propone una actitud antibelicista de mayor alcance que

17. Esta tesis amplía en cierto modo la anteriormente defendida por Babut (1916, 225-252) sobre la supuesta aceptación por la Iglesia del culto imperial a cambio de la paz constantiniana. El abad Vacandard y otros historiadores de la época defendieron tesis similares, considerando siempre el canon de Arles como la respuesta agradecida de la Iglesia a los privilegios otorgados por Constantino (cf. referencias historiográficas a favor y en contra de esta hipótesis en Bayet, *o.c.* 129 ss.).

la mera objeción individual planteada por los mártires y teólogos cristianos: el objetivo no es la salvación personal sino la paz de toda la humanidad, no librarse del servicio militar sino abolir la violencia como forma de solución de los conflictos, «organizar el arbitraje entre los pueblos como se ha organizado entre los individuos, conseguir que las soluciones de justicia sustituyan a las soluciones de fuerza» (*Ibid.* 237). Bayet confía en la eficacia de este humanismo universal porque constata su progreso desde los tiempos más remotos frente al fracaso estrepitoso del pacifismo cristiano, fracaso que él ilustra en las ideas antiguas de Agustín y en las modernas de los autores católicos, insensibles a la barbarie de la I guerra mundial, como bien podía observarse en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, donde se afirma sin rubor que los grandes conflictos y destrucciones del pasado sirvieron para implantar el cristianismo, que incluso la reciente guerra europea fue el castigo de Dios a unos pueblos excesivamente confiados en los progresos científicos y que, por tanto, «la guerre est divine en elle-même»[18].

El interés con que hoy puede leerse la obra de Bayet, la fuerza de sus planteamientos y la originalidad de sus propuestas, derivan sin duda de los años críticos en los que escribía y de su conciencia, compartida por una minoría ilustrada y responsable, de los peligros bélicos que acechaban a Europa y que estallarían de inmediato en la guerra civil española (1936-1939) y luego en la II guerra mundial (1939-1945). La situación era dramática para este puñado de intelectuales, porque los ideales pacifistas de esa época se batían en retirada ante el avance arrollador de los movimientos comunistas, nacionalistas y fascistas, todos ellos partidarios a su modo de soluciones revolucionarias. El propio Cadoux reconocía con profundo abatimiento (1940, 5 ss.) que muchos de los grupos y personalidades cristianas que antaño defendían a ultranza el pacifismo y la solución dialogada de los conflictos, se pronunciaban ahora por medidas de fuerza para garantizar la seguridad colectiva. A él mismo, confiesa, le resultaba difícil escribir contra la guerra y por la paz cuando Aníbal (por Hitler) estaba ya a las puertas de Roma.

Quizá por trabajar con la urgencia que exigía ese ambiente prebélico, Bayet no tuvo tiempo de conocer la literatura pacifista cristiana de estos años, en particular la obra de Cadoux, y en sus conclusiones asimila

18. *DTC*, s.v. «Guerre», t.VI, 2ª partie, Paris 1920, pp. 1903, 1908, 1955-57.

erróneamente cristianismo y catolicismo, lo cual le impide tomar en consideración a los movimientos cristianos disidentes y pacifistas, que fueron anatematizados como herejes por la gran Iglesia. En todo caso, difícilmente se podía escribir entonces algo mejor, más riguroso y más valiente de lo que escribió Bayet. No es casual que la aportación más relevante de la historiografía católica de la época no sean las obras moralistas que tan justamente critica Bayet, sino el ensayo sobre «Militarisme» que H. Leclercq escribió para el *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de la Liturgie* (1933, 1108-81). Se trata de un estudio especialmente valioso por su orientación exquisitamente histórica, que le permite situar los ideales y los comportamientos del cristianismo primitivo en el contexto religioso del ejército romano y del fracasado mesianismo judío. De acuerdo con la tradición católica, Leclercq menosprecia el carácter «ultra» de pacifistas como Tertuliano y el alcance real de sus doctrinas frente a las más conciliadoras de los restantes apologetas y a la actitud colaboracionista de la mayoría de los cristianos, que apenas tuvieron dificultades para practicar su religión en el seno del ejército. A su análisis minucioso de algunos documentos haremos alusión en capítulos siguientes, pero adelantemos ahora que la innovación principal de este autor es avalar los postulados belicistas del catolicismo con los numerosos testimonios monumentales y epigráficos sobre la participación de cristianos en las legiones romanas. En contra de lo que entonces solía creerse, él observa que el número de inscripciones de militares cristianos, aun siendo relativamente reducido, en absoluto confirma el espíritu antimilitarista de los primeros tiempos, sino que prueba más bien la gran fuerza de la tradición contraria, la menos ruidosa, pero que al final acabaría por imponerse[19]. De este modo, aun reconociendo la existencia de grupos y corrientes antimilitaristas, quedarían refutadas las teorías de Bayet o Babut y la reforma constantiniana pasaría a un segundo plano. La obra de Lecrercq ha sido un rayo en noche serena

19. Uno de los primeros historiadores que se percató del valor estadístico de las inscripciones, E. Le Blant (*Inscriptions chrétiennes de la Gaule* I, Paris 1856, 84) ya advirtió que el bajo porcentaje de soldados cristianos atestiguados en las mismas ratificaba su escasa presencia en los ejércitos y, sobre todo, que los fieles sacaban «peu de gloire des services militaires». Leclercq demuestra que las inscripciones constatan un mayor número de militares cristianos, aunque sus conclusiones serán luego rebatidas, como veremos, por Hornus (1973, 223 ss.).

a tenor de su escasa incidencia en la investigación posterior, pues apenas han avanzado los estudios sobre el material epigráfico, quizá los únicos que podrían llevarnos a conclusiones originales e históricamente fundamentadas.

El reverso auténtico de la interpretación pacifista no se encuentra, evidentemente, en este análisis reposado y técnico de Leclercq, sino en los numerosos trabajos históricos de la época que tratan de adoctrinar a la grey cristiana. Sirva de ilustración, el libro de Y. de la Brière (1938), profesor del Instituto Católico de Paris, cuyo título también habla por sí mismo: «El derecho de la guerra justa. Tradición teológica y adaptaciones contemporáneas». El autor desautoriza las ideas de los pacifistas cristianos, a los que reprocha no entender que los pasajes irenistas del NT, como el Sermón de la Montaña, no se pueden interpretar de manera literal porque su objetivo es «la santificación interior del alma» y porque el propio Jesús reconoció que «*el Estado puede hacer legítimamente uso de la espada*» (*Ibid.* 9 y 11. Subrayado del autor). La persona y el libro de Bayet son menospreciados con indisimulada inquina, como un aventurero y una «obra maestra de fantasía tendenciosa» (*Ibid.* 11-13). La doctrina verdadera es, por supuesto, la de Ambrosio y Agustín sobre la guerra justa, pues ésta, aunque la ganen los injustos, sirve para redimir a los justos y a todos quienes padecen sus peores calamidades: esta enseñanza, apostilla Yves de la Brière, «resume todo un sistema de alta filosofía religiosa» (*Ibid.* 25). Empapado, sin duda, de esta alta filosofía, Monseñor de Solages señalaba al inicio su estudio sobre «La teología de la guerra justa» (1946, 7, n.1)) que éste fue íntegramente redactado en los años 1939-1940 «dans l'espérance de la victoire».

3. LA RENOVACIÓN HISTORIOGRÁFICA TRAS LA II GUERRA MUNDIAL

Quizá porque la II guerra mundial fue seguida de una tensa «guerra fría», quizá porque eran demasiados los intelectuales y las iglesias que se había involucrado en el conflicto, lo cierto es que los años de posguerra no conocieron una reacción pacifista, en el campo historiográfico, comparable a la de los años 20. No obstante, apenas firmada la paz escribe el cuáquero Bainton un valioso ensayo sobre la Iglesia primitiva y la guerra, en el que se proponía mostrar que ni el cristianismo ni la Iglesia podían ser cómplices, y mucho menos culpables, de los enfrentamientos bélicos

que habían ensangrentado a Europa[20]. Bainton disecciona las actitudes cristianas al respecto en tres grandes períodos: 1) la etapa pacifista preconstantiniana, que suponía un alejamiento del mundo en general, y aún más de los compromisos políticos y militares. 2) los siglos IV y V, periodo en el que los cristianos, quizá por la amenaza de los bárbaros, aceptan la tesis clásica de la guerra justa (la llevada a cabo por Estados legítimamente constituidos y cuyo fin es restaurar la justicia y la paz), enriquecida con las ideas agustinianas (el amor debía ser una de las causas de la guerra y los clérigos estarían exentos de participar en ella). Esta doctrina implicaba la colaboración de la Iglesia con el Estado, en el que se delegaba el poder coercitivo para frenar el mal. Y en fin, 3) la etapa medieval, en la que se extendió el ideal de cruzada o guerra santa, auspiciada por la Iglesia y en nombre no ya de la justicia sino de la fe. Triunfaban así las ideas teocráticas que facultaban a los poderes eclesiásticos, aun cuando fuesen socialmente minoritarios, para imponer su voluntad en el mundo. De ahora en adelante, estas tres grandes concepciones reaparecerán bajo formas diversas en el pensamiento y la práctica cristiana hasta nuestros días, y en ocasiones serán defendidas por grupos cristianos de la misma época y lugar.

En lo que afecta a la Antigüedad, cabe destacar su análisis, desarrollando las ideas de Secrétan (1914, 348, 359), de las funciones «no violentas» (*militare*) desempeñadas por las legiones romanas, lo cual hacía posible, especialmente desde inicios del siglo tercero, que los cristianos pudiesen enrolarse en los ejércitos sin verse necesariamente obligados a derramar sangre (*bellare*). En esencia, pues, Bainton asume la diferencia establecida por Cadoux entre funciones policíacas y militares, y da igualmente por supuesto que apenas hubo soldados cristianos durante los siglos I y II. De este modo se explicaría la ausencia de condenas eclesiásticas al servicio militar y, al mismo tiempo, que el canon 3 de Arles desapruebe la deserción de los ejércitos de Constantino. Ya hemos señalado, sin embargo, que en Roma no existió una separación nítida entre los cuerpos de policía y de ejército, que la represión no fue menos brutal cuando se ejerció sobre la población civil que sobre enemigos armados, y que Bainton (1946, 197-198 y 1963, 75 ss.) se equivocaba por tanto en su interpretación modernizante de muchos textos y epígrafes antiguos. Dado que él basa

20. Bainton (1946, 189-212). Este artículo será luego incorporado a su libro de 1963.

en estas fuentes lo esencial de sus conclusiones, debemos hacer estas precisiones: el *frumentarius* cristiano mencionado por Tertuliano (*De fuga* 13), por ejemplo, no estaba exento de actividades violentas, sino que pertenecía a un cuerpo temible de espías imperiales, responsables, entre otras funciones, del arresto de muchos cristianos en tiempos de persecución, según atestiguan las actas de los mártires. Sus abusos sobre la población civil los hizo tan impopulares que este cuerpo fue suprimido por Diocleciano y reemplazado por los *agentes in rebus*, los no menos célebres y temidos espías del Bajo Imperio[21]. Con menos razón cabe asignar a los *beneficiarii* funciones pacíficas, pues se trata de un simple escalón militar anterior al de centurión (Watson, 1985, 85). Y aunque es cierto que solían actuar como tropas asignadas al gobernador provincial (*beneficiarii consularis*) para colaborar en la administración del territorio o proteger rutas estratégicas de comunicación[22], no es menos verdad que jugaron un papel destacado en el control, vigilancia y represión de los cristianos (y de los sospechosos en general), según informa Tertuliano (*De fuga in persecutione*, 13) y diversas actas de mártires, entre ellas las de Fructuoso de Tarragona y sus dos diáconos, detenidos y ejecutados por *beneficiarii* del *praeses* Emiliano (Lopuszanski, 1951, 6 ss.). La violencia desmesurada que estos agentes desplegaron contra los fieles durante la persecución tetrárquica fue reconocida hasta por el propio emperador Maximino Daya (Eusebio, *HE*, 9, 9a,7). Otro tanto cabe decir de los *stationarii* (vinculados al *cursus publicus*), *evocati* (que a veces actúan de investigadores o carceleros) y *speculatores* (encargados de ejecutar las penas capitales)[23] así como de los *protectores* y *domestici*,

21. Cf. W.G. Sinnigen (Two Branches of the Late Roman Secret Service, *AJPh*, 80, 1959, 238-254, esp. 249), Idem (The Roman Secret Service, *Classical Journal*, 57, 1961, 65-72), Watson (1985, 146-147), F. Paschoud (Frumentarii, agentes in rebus, magistriani, curiosi, ucredarii: problèmes de terminologie, en *Bonner Historia-Augusta- Colloquium*, Bonn, 1983, 215-243). Entre los cristianos buscados y detenidos por frumentarios se cuentan Dionisio de Alejandría (Eusebio, *HE*, 6, 40, 2 ss.) y Cipriano (*Ep.* 81,1). Cf. otras referencias en McMullen, 1963, 51.

22. Así puede observarse, por ejemplo, en Tácito, *Hist.* 4.48. CIL, III, 9908 recoge los principales grados que cubría un soldado: *miles legionis XI, tesserarius, beneficiarius, cornicularius legati Augusti pro praetore, centurio*. Otro *cursus* similar puede verse en CIL, VIII, 17626: cf. Helgeland (1974, 162), Domaszewski (1981, 32-34) y Davies (1974, 326).

23. Sobre estos y otros cuerpos militares menos importantes y su papel represor contra los cristianos, según las actas de los mártires, cf. Lopuszanski, 1951, 34 ss.

centuriones que constituían un cuerpo especial encargado de la defensa del emperador, pero de los que sabemos igualmente su normal participación en combates, sobre todo contra los bárbaros[24]. Ni siquiera los *vigiles* se dedicaban exclusivamente a mantener la paz ciudadana y apagar los fuegos, sino que también sabemos de su intervención en conflictos armados y saqueos de ciudades: además, no conocemos a ningún cristiano de época preconstantiniana que perteneciese a estos destacamentos urbanos[25]. Textos como *El asno de oro* muestran claramente que el ejército regular desempeñaba ocasionalmente tareas de carácter policial (según la concepción moderna del «orden público»), al igual que los ejércitos privados del Bajo Imperio, los llamados *bucellarii*, se empleaban tanto en misiones defensivas como en otras de vigilancia o recaudación de impuestos, siempre temidas y detestadas por la población civil. Según hemos señalado, su misión policial se aprecia bien en algunas *passiones* donde fieles de probada rectitud son arrestados, torturados y ejecutados por soldados pertenecientes a estos cuerpos militares, y en consecuencia, poco ayudarían a incrementar el prestigio y las relaciones mutuas del ejército y el cristianismo[26]. En cualquier caso, todos los títulos militares que las inscripciones dan a los cristianos del siglo III implican su pertenencia a rangos normales del ejército, desde *miles* a *centurio*, y su valor como testimonio histórico es decisivo, en contra de lo que pensaba Bainton (1963, 65-66. Cf. Leclercq, 1933, 1155 ss.).

En 1952 aparecía el breve estudio del jesuita Ryan, un fiel seguidor de Harnack cuyo mérito principal fue, paradójicamente, sintetizar la posición católica sobre el tema, y solo por eso, creo, ha sido su obra una de las más leídas y citadas en la segunda mitad del siglo XX. Inspirándose en *Militia Christi*, él distingue tres fases en la actitud cristiana ante el

24. CIL, III, 1836. *Protectores* y *domestici* cristianos se documentan en algunos sarcófagos del cementerio de *Iulia Concordia*, del que hablaremos en el capítulo II y IX (Zovatto, 1946, 77-79). Helgeland (1979, 794, n. 332) atribuye su nombre a su función protectora en el ejército frente a la barbarización. Al rango de *protectores*, cantera de oficiales de la época, pertenecieron el historiador Amiano Marcelino y el *praepositus* de Dionysias (Egipto), Abinnaeus, que no fue precisamente un dechado de virtudes, aunque se supone que tampoco era cristiano (Turner, 1962, 6-12).

25. Estos tópicos se reproducen, sin embargo, en la obra más reciente, pero poco original, de Filoramo y Roda (1992, 103).

26. Lopuszanski (1951, 5 ss.), Davies (1968, 700 ss.), Gascou (1976, 150) y Millar (1981, 67 ss.).

ejército durante la Antigüedad: 1) antes del 170, época en que la presencia de fieles en las legiones fue mínima dada la inmoralidad y ritos idolátricos que en ellas solían celebrarse, por no mencionar las persecuciones que ya entonces despuntan contra el cristianismo; 2) en los años 170-260 el número de cristianos militares creció considerablemente debido a las conscripciones forzosas y también al patriotismo de algunos conversos que voluntariamente se ofrecieron a defender el Imperio de sus poderosos enemigos externos, germanos y persas en particular; dado que los rituales e inmoralidades castrenses eran de conocimiento público, la Iglesia institucional seguía oponiéndose al servicio militar de los fieles, pero guarda un discreto silencio en espera de tiempos mejores, mientras herejes y teólogos rigoristas expresan las primeras tesis antimilitaristas con argumentos más religiosos (idolatría) que morales (derramamiento de sangre); 3) del 260 a Constantino la cristianización del ejército es ya muy considerable, como lo prueba el fracaso mismo de las persecuciones militares, la consideración de Cristo como un dios que propicia la victoria y las inmediatas medidas de Constantino en favor de la Iglesia. Es ahora cuando ésta se pronuncia en favor de la profesión militar (Concilio de Arles), y la aproximación Iglesia-Estado se verifica de manera tan vertiginosa que apenas un siglo después Teodosio II prohibiría el servicio militar... a los paganos (*CTh* XVI, 10,21; 7 de diciembre del 416).

Ryan supo ver los desfases existentes entre las reflexiones teológicas de una minoría radical, a menudo herética, y los comportamientos prácticos de los cristianos de base, que nunca se sintieron obligados por ninguna normativa sinodal o eclesiástica al respecto, sabían de la fidelidad cristiana hacia el Imperio y encontraron un cómodo *modus vivendi* en los ejércitos de Roma. El cristianismo primitivo no fue, pues, pacifista ni tampoco Jesús tuvo ocasión de pronunciarse sobre el servicio militar: Ryan llega a decir, superando en esto a Cadoux, que Jesús debió percatarse de que el Imperio romano era, a pesar de todo, «el garante de una elevada cultura» y que merecía por tanto «la gratitud de los habitantes del vasto Imperio» (*Ibid.* 5). Por eso, sigue afirmando, los herejes y rigoristas que predicaban ideas antimilitaristas solían justificarlas no tanto en una condena radical de la guerra cuanto en el horror a que los cristianos mancharan sus manos de sangre o se contaminaran con los rituales paganos que se celebraban en los campamentos. Hubo ciertamente conflictos, como años atrás había subrayado el también católico Leclercq (1933, 1130-1147) basándose en las actas de los mártires militares, pues el cristianismo no podía aceptar las prácticas idolátricos de la milicia, pero esta barrera fue definitivamente

eliminada por Constantino y por ello la Iglesia no dudó en ofrecer su apoyo al emperador en el concilio de Arles.

El carácter reiterativo y estéril de estos estudios lo rompe el luterano Hans von Campenhausen (1953. Cito por la versión de 1960) cuando adopta una posición más cultural que religiosa para explicar el comportamiento de los cristianos ante la violencia, destacando por ello las diferencias entre un Oriente impregnado de filosofía y un Occidente más próximo a la literatura bíblica. En efecto -subraya este discípulo preclaro de Harnack- las ideas pacifistas expuestas por fieles imbuidos de cultura clásica (especialmente Clemente y Orígenes), proceden no tanto del cristianismo como del helenismo, en particular de las doctrinas platónicas y estoicas. Aunque Séneca puede ser una excelente ilustración de este pacifismo, la influencia evangélica fue sin duda determinante en los autores occidentales, como Tertuliano, que siempre estuvieron más alejados que los orientales y apreciaron mucho menos que ellos la «sabiduría griega». Lo más destacable es, a su juicio, la ausencia de una normativa eclesiástica sobre la milicia, dado que la Iglesia ni siquiera llegó a sellar un acuerdo formal con Constantino. Como Ryan, también Campenhausen distingue tres períodos, aunque de contenidos diferentes y cada uno de ellos ilustrado con un solo testimonio histórico: el primero, de naturaleza pastoral, solo se interesa por la salud espiritual del cristiano enrolado en las legiones, como se observa en los escritos de Tertuliano; el segundo, de enfrentamientos con el Estado romano, tiene como principales exponentes del conflicto a Orígenes y Celso: éste realza el peligro bárbaro y la necesidad de superarlo militarmente, aquel cree en la protección última de su dios y no ve por tanto más necesaria la disuasión militar que la oración cristiana; el tercero, caracterizado por el realismo, contempla el compromiso cristiano en la defensa del Imperio tras la conversión de Constantino: era la hora de la verdad, la hora de responder con hechos a los interrogantes de Celso, y esa respuesta es la que se da en Arles. En resumen, las preocupaciones que atenazaron a los cristianos respecto a la guerra y el servicio militar cambiaron sustancialmente según la cultura y la época, y el historiador moderno se equivoca, por tanto, si pretende encontrar una actitud monolítica e inmutable en el cristianismo primitivo. Máxime si se tiene en consideración que las reflexiones religiosas de una minoría ilustrada podían no corresponderse en absoluto con la práctica de los fieles, aunque ésta, normalmente silenciada en las fuentes, sea para nosotros tanto o más elocuente y digna de consideración que aquéllas: ¿o acaso es menos

relevante la presencia masiva de cristianos en los ejércitos tetrárquicos que las disquisiciones morales de Lactancio?

Por su distanciamiento de los viejos prejuicios religiosos y su valoración de los factores culturales, el estudio de Campenhausen abre una nueva etapa historiográfica definida por la preeminencia de los criterios históricos sobre los ideológicos. Su resultado más inmediato fue la progresiva secularización de los planteamientos teológicos en los ámbitos eclesiásticos más cultos y, sobre todo, convertir esta temática en objeto frecuente de investigación entre los historiadores laicos. El estudio atento de la documentación y la toma en consideración de la realidad histórica imperial ha iluminado factores obvios, pero antes apenas advertidos, como la proximidad de las regiones fronterizas, es decir, de las amenazas exteriores: los cristianos que vivían cerca del *limes* estaban lógicamente más interesados en garantizar su seguridad que en cumplir, si es que las conocían, las especulaciones teológicas elaboradas por un puñado de intelectuales en los ambientes plácidos de Alejandría o Cartago. En estas ciudades, en cambio, la preocupación principal de los cristianos era definir su relación con el Estado y con los pormenores rutinarios de la vida pública (desempeño de magistraturas, asistencia a fiestas y espectáculos, participación en rituales políticos...). Las respuestas que dan aquí los moralistas y los teólogos tienen un alcance más teórico que práctico, en tanto que expresan un desiderátum espiritual y no un imperativo de comportamiento, como lo prueba el hecho de que el pueblo cristiano participase activamente en la milicia romana, al igual que lo hizo durante siglos en los más detestados espectáculos públicos, como el teatro, el circo y hasta las luchas de gladiadores. Esta aparente contradicción se entiende mejor si tenemos en cuenta que estos escritores se sirven de las formas literarias entonces al uso, sobre todo de la diatriba y la retórica, que gustaban exagerar la realidad y de ganarse estéticamente a un auditorio integrado principalmente por personas cultas. Naturalmente, en este mismo sentido debe valorarse, de acuerdo con Karpp, el giro en favor del servicio militar que se detecta tras la conversión de Constantino, pues las decisiones que a partir de entonces se tomaron obedecieron a necesidades inmediatas y cotidianas, no a elucubraciones teológicas. Lo que estos historiadores modernos pretenden es, en suma, no reducir las comunidades cristianas a guetos espirituales, aislados de la sociedad de su tiempo, y afrontar el problema de la violencia en su preciso contexto histórico.

Las perspectivas abiertas por el ensayo de Campenhausen no han sido, sin embargo, suficientemente explotadas, sobre todo en su dimensión

teórica. Esta es la impresión que produce, a mi juicio, la indagación apasionada, sentimental y pacifista de Hornus (1960[27]). Aunque maneje un repertorio muy completo de fuentes, su utilización tendenciosa (en especial su infravaloración de la literatura hagiográfica) le hace caer en un planteamiento irenista y apologético que él mismo había censurado al inicio de su obra, convirtiendo su trabajo en una versión anacrónica del antimilitarismo de Tertuliano. Hornus recupera, en efecto, las tesis de Cadoux y Bainton, y reitera los argumentos pacifistas ya conocidos, como la distinción *militare/bellare* que, según él, pervive todavía en el canon 3 de Arles donde solo se proscribe la deserción en tiempo de paz[28]. Durante sus tres primeros siglos de existencia la Iglesia -no la fantasía de algunos individuos, precisa- habría mantenido «una posición firme y clara» contra el servicio militar de los cristianos, posición que se abandonó en el curso del siglo IV: Arles supuso tan solo el primer compromiso de circunstancias, el mejor de los posibles, entre Constantino y la Iglesia, pues ésta en modo alguno legitimaría el derramamiento de sangre bajo ningún pretexto (*Ibid.* 9-11 y 177).

A pesar de sus limitaciones, la obra de Hornus merece una lectura crítica y atenta, aunque solo sea por la minuciosidad y paciencia desplegadas para probar sus tesis y por su amplios conocimientos historiográficos[29]. Esto es precisamente lo que se echa de menos en el estudio de Anna Morisi sobre la guerra en el pensamiento cristiano (siglos I-X), publicado en las mismas fechas (1961). Sin planteamientos previos ni conclusiones generales, y con una utilización demasiado mecánica de la bibliografía secundaria, esta historiadora italiana no logra ofrecer una panorámica de conjunto ni desvelarnos el hilo conductor de la evolución

27. La versión inglesa (1980) añade nuevos materiales, pero no altera sus conclusiones. Una valoración altamente positiva de esta obra puede verse en AA.VV. (1986) *L'attitude des premiers chrétiens face au service militaire*, Massy-Villaine, 3-15.

28. La legitimidad para el cristiano de *militare*, esto es, de ejercer funciones estrictamente policiales, le lleva a una idealización sorprendente de las mismas, como puede juzgar el lector por estas palabras: «una policía verdadera tiene entre sus fines esenciales la reeducación del culpable y su reintegración en la vida social» (*Ibid.* 153). Esto, cuando menos, es saber muy poco del *modus operandi* pretoriano.

29. En el Apéndice I («La doctrine historique commune», pp. 155-157), Hornus sintetiza las hipótesis de Zeiller y otros historiadores sobre la actitud del cristianismo primitivo ante la milicia, hipótesis que, a su juicio, giran en torno a estos cuatro postulados: 1) solo una minoría fue objetora, 2) la objeción apareció en fecha tardía, 3) la Iglesia institucional nunca aprobó la objeción de conciencia y 4) la objeción ocasional se basó en el rechazo a la idolatría.

histórica en la materia tratada. Digamos en su favor que no se hizo nada mejor en aquellos años[30]. Muy al contrario, la inercia de la tradición histórica de inspiración apologética y eclesiástica siguió arrastrando a no pocos historiadores cristianos, plenamente convencidos de que la verdad (incluyendo la verdad histórica) fue ya desvelada por Jesús y luego desarrollada por los doctores de la Iglesia o tergiversada por sus detractores. También aquí se podrían citar innumerables publicaciones de intención pastoral, elaboradas con materiales de segunda mano o textos selectos, cuyos resultados son lógicamente de escaso valor histórico y ni siquiera merecen su reseña bibliográfica. Se tiene la impresión de que el mundo occidental, que monopoliza la producción historiográfica en estas fechas, ha perdido interés por el tema de la guerra. Más evidentes parecen los beneficios de la paz y quizá por eso ahora se empiezan a escribir obras sobre ésta desde una perspectiva fuertemente contemporánea y, en general, de muy escaso mérito (Musto, 1986 y 1987): Comblin (1960) y Coste (1965) todavía se atienen a la vieja tradición católica y se interesan ante todo en compatibilizar el ideario pacifista con la dura realidad de la legítima defensa, es decir, en buscar paradigmas bíblicos del conflictivo mundo moderno; para Zampaglione (1967), funcionario de la Comunidad Económica Europea, la paz es un bien de más calado y una aspiración universal cuyas raíces se hunden en el mundo clásico grecorromano. Celato (1970) va un poco más allá y cree descubrir sus orígenes en el antiguo Egipto. Melko y Weigel (1981) escriben en esta misma línea una historia universal de la paz que no aporta nada al conocimiento del tema debido, entre otras cosas, a su metodología caprichosa e inconsistente (por ejemplo, reducir el concepto de paz a la ausencia de enfrentamientos armados y a períodos de 100 años). Curiosamente, estos autores no aluden al papel de las religiones ante la guerra o la paz, cosa que sí hace poco después H.O.Thompson (1988), pero desde una perspectiva tan genérica que le permite ignorar la historiografía cristiana más relevante sobre el cristianismo antiguo (Cadoux, Harnack, Campenhausen, Bainton, Ryan, Gabba...). La obra colectiva editada en 1998 por F.A. Muñoz y B. Molina, en la que aparecen diversos trabajos sobre la paz en el Judaísmo y el Islam, no dedica ningún estudio al pacifismo cristiano. Éste es, por contra, el

30. El libro de Crescenti (1966), por ejemplo, sobre los objetores y mártires militares de los siglos I-V es una obra plagada de incongruencias, errores históricos y citas incorrectas, aunque su autor, movido sin duda por un exceso de humildad, la califica en el prefacio de «opera unica del genere».

campo estudiado monográficamente por Portolano (1974), aunque él escribe impulsado por una preocupación ecuménica: según sus cálculos, la humanidad solo ha gozado de 227 años de paz frente a 3130 de guerra, por lo que se sorprende de que el tema se haya tratado con tanta banalidad cuando en realidad es una «necesidad insustituible para la supervivencia del mundo en que vivimos» (*Ibid.* 7). Sus inquietudes y conclusiones no son, sin embargo, de orden estrictamente histórico, sino religioso: mostrar la ideología cristiana de la paz como ideal supremo de la espiritualidad individual. De este modo, Portolano nos devuelve al mundo piadoso en que ya llevaban años estancados los estudios sobre la guerra. Quizá fuera inevitable: en el avance histórico y humanista hacia la paz, la aportación del cristianismo antiguo no fue especialmente brillante, pues, salvo contadísimas excepciones, los cristianos se interesaron mucho más por legitimar la guerra que por imponer la paz. Así lo vio Johnson (1987), en su clarificadora indagación sobre la paz en la historia, cuyo capítulo I, dedicado al cristianismo antiguo, se titula significativamente «las actitudes cristianas ante la guerra» (*Ibid.* 3-66).

La apatía historiográfica de estos decenios solo se ha roto por avances de detalle en algunos temas o períodos concretos, por ejemplo, en la importancia de los rituales religiosos dentro de los campamentos. Éste ha sido probablemente el mérito mayor de J. Helgeland (1979, 724-834), cuyo trabajo, aunque «prolisso e di valore limitato» (Gabba, 1982, 45) y no falto de errores e imprecisiones, supo poner de relieve tanto la naturaleza religiosa del ejército como las dificultades que esto creaba a los fieles cristianos, una realidad que ya había sido destacada en el excelente y poco citado trabajo de Miller (1941, 255 ss.). Lo sorprendente, como apunta Helgeland, es que ni siquiera los teólogos más antimilitaristas precisen los problemas concretos, dando a veces la impresión de desconocer la vida real de la milicia (Idem, 1978, 1470-1505). Ni siquiera sabemos, subraya este autor, en qué textos religiosos basaron su conducta la mayoría de los cristianos cuando el canon católico no estaba aún cerrado, es decir, con anterioridad al siglo IV. Una cosa es cierta: algunos evangelios apócrifos gozaron en esos siglos de una popularidad no inferior a los canónicos y, por tanto, constituyen una fuente tan antigua y tan fiable como el resto de la literatura cristiana[31]. En lo que aquí nos afecta, su

31. Cf. Junod, E. (1991) La Littérature apocryphe chrétienne constitue-t-elle un objet d'études? *REA* 93, 397-414.

interés es inapreciable, pues no es raro que estos textos, especialmente los Evangelios de la Infancia, presenten a un Jesús violento y vengativo, y su influencia no debió ser inferior a la de las elucubraciones pacifistas de algunos teólogos... (Helgeland, Daly y Burns, 1987, 45 ss.).

Podríamos concluir que las carencias señaladas por Fontaine (1965, 118-131) en los estudios sobre las relaciones del cristianismo con el ejército romano no han sido aún totalmente cubiertas. Quizá no todo se deba a la apatía social y política de la Europa moderna, ensimismada en su bienestar, ni a la crisis de fondo del cristianismo occidental, aunque ambos fenómenos puedan contribuir al desinterés historiográfico por un tema que ya solo afecta directamente a poblaciones marginales del planeta. Es probable que antes de llegar a nuevas formulaciones teóricas sea necesario profundizar en aspectos insuficientemente estudiados, como la peculiaridad de los textos y el público al que iban destinados o el papel desempeñado por el ejército en cada momento y lugar, para así entender mejor los propósitos de los cristianos que optaron por la vida militar y de los militares que se convierten al cristianismo. La investigación que aún queda por hacer es inmensa, como ya puso de relieve el excelente estudio de Emilio Gabba (1974a, 75-109), lo mejor, en mi opinión, que se ha escrito en los últimos decenios sobre el tema. El gran maestro italiano no solo observó cómo la desigual difusión del cristianismo en Oriente y Occidente se reflejó también en los ejércitos estacionados en esas regiones (el número considerable de militares cristianos en África y en la parte oriental contrasta con la paganización de los ejércitos occidentales hasta mediados del siglo IV). Gabba subrayó, además, que el problema religioso no interfirió en la fidelidad de las tropas al soberano, como ilustra el reinado de Juliano, pues a estas alturas ya no se discute la legitimidad del servicio militar, sino la legalidad de la guerra y la lealtad de un ejército barbarizado. Estamos, por tanto, ante un debate de carácter más político que religioso, fiel reflejo del compromiso cristiano en pro de la cultura clásica y del Imperio. Seguimos, en suma, sin una respuesta convincente a interrogantes elementales: el número (relativo) y la influencia de los cristianos en las legiones y en las tropas auxiliares o federadas, la incidencia del factor religioso en la disciplina militar, incluso las razones precisas de las esporádicas deserciones cristianas... Y mientras esta respuesta no llegue, será difícil, acaso imposible, ofrecer al fin una alternativa teórica a la historiografía eclesiástica y moralizante, cuyo ciclo parece definitivamente cerrado.

II. EL EJÉRCITO ROMANO Y LA CONCEPCIONES CLÁSICAS SOBRE LA GUERRA Y LA PAZ

La historia del Imperio romano es la de su ejército y la de su religión. Estos fueron los pilares del Estado y ambos evolucionaron al unísono, condicionándose mutuamente. Roma nunca supo lo que era la paz: antes de Augusto, es decir, en sus siete primeros siglos de existencia, las puertas del templo de Jano (que se mantenían abiertas en tiempo de guerra), solo se cerraron en una ocasión (bajo Manlio Torcuato, cónsul en el 235 a.C.). La religión, sus dioses y sus ritos, como las demás instituciones, nacieron y se conformaron en y para la guerra, y la vida religiosa no fue, por tanto, sino un aspecto sustancial de la vida política y militar. La legión era una imagen reducida de la ciudad, sus insignias eran sus dioses, el campamento su templo: aquí se prestaba juramento, se hacían votos, se tomaban augurios, se subía al capitolio... (Renel, 1903, 6 ss. Webster, 1985, 133-139). Los propios conceptos de guerra (*bellum iustum piumque*) y de paz (*pia et aeterna pax*) estaban cargados de connotaciones religiosas. Aquí estriba la singularidad de las relaciones históricas entre una religión nueva, el cristianismo, y el Estado romano. Una religión monoteísta y excluyente, que niega a los viejos dioses su protagonismo en la grandeza de Roma y, a la vez, solo puede ofrecer una doctrina esencialmente continuista acerca de la guerra, de la victoria y de la paz.

Los factores religiosos no eran los únicos que condicionaban la participación de los cristianos en el ejército. Para algunos fue igualmente importante la objeción contra el homicidio y la violencia, por no aludir al precepto evangélico del amor al enemigo. El oficio militar despertaba, además, numerosas reservas de carácter moral y social, que derivaban no

solo de los sempiternos tópicos sobre la vida cuartelaria, sino también de la condición social y cultural de los soldados, y de sus relaciones con la población civil. Todas estas reticencias, cuando las hubo, fueron superadas y los ejércitos de Roma se cristianizaron a la par que lo hicieron los restantes organismos del Estado. Sería simplista pensar que los cristianos impusieron su criterio, pues esta revolución de las mentalidades se hizo realidad al precio de una transformación tan profunda del cristianismo y del Imperio que desvirtuó la esencia de uno y otro, es decir, la percepción que de sí mismo tuvieron en sus orígenes. Las páginas que siguen no pueden ser sino una breve introducción a este proceso secular y extraordinariamente complejo, a sus etapas y a sus rasgos esenciales, con el único propósito de hacer más inteligibles, en los capítulos siguientes, las actitudes cristianas ante las instituciones militares y las del Estado ante el cristianismo y la Iglesia.

1. EL EJÉRCITO EN LA HISTORIA DE ROMA

1.1. *República y Principado*

Al menos hasta la segunda Guerra Púnica (218-202 a.C.), Roma basó su defensa en un ejército cívico, integrado por ciudadanos que tenían el privilegio de servir con las armas a su República en momentos de peligro y que, pasado éste, regresaban a la rutina de sus menesteres cotidianos. Durante siglos, la literatura, el arte, la familia, la escuela y la tradición popular recordarán con orgullo a los curtidos labradores que, como Cincinato, dejan momentáneamente el arado, se enfrentan valerosamente a los agresores de la Urbe y vuelven de nuevo a sus faenas agrarias en propiedades de apenas media docena de yugadas. Aunque estos personajes heroicos fueron magnificados en leyendas de inspiración patriótica, es históricamente cierto que Roma no solo garantizó su defensa con la fuerza de sus ciudadanos, en su mayoría campesinos, sino que a ellos debe también su progresiva expansión por la Península Itálica y la posterior formación de un imperio que superaría en extensión, en duración, en población y en vitalidad cultural a todos cuantos habían existido con anterioridad.

No es nada excepcional, sin embargo, sino una lógica constante histórica, que una sociedad esencialmente agraria -como la romana y todas las anteriores al periodo capitalista contemporáneo-, forme sus ejércitos con campesinos y que éstos constituyan en todo momento el armazón social

del Estado. De hecho, hasta épocas muy recientes la potencia militar ha dependido muy directamente de las riquezas agrarias y del bienestar social del campesinado. Lo llamativo del caso romano es que, contrariando la mitología de sus viejos héroes, los campesinos labraron su ruina a la par que construían un imperio, especialmente tras la victoria sobre Aníbal y la conquista de Oriente en los siglos II y I a.C. En épocas anteriores, cuando Roma no era más que una ciudad-Estado de la Península Itálica, los enfrentamientos con otros pueblos o ciudades vecinas eran esporádicos y de alcance limitado, de manera que las actividades productivas no se veían perturbadas en su conjunto y, en todo caso, el botín obtenido podía compensar las pérdidas ocasionadas por la desatención de las propias tierras. La situación cambia radicalmente cuando Roma se transforma en un Estado imperial, enfrentado a enemigos cada vez más fuertes, en campañas de larga duración y, por tanto, con un descuido creciente de las tareas agropecuarias en beneficio de las militares. Las grandes conquistas obligaron a muchos pequeños propietarios a abandonar definitivamente el cultivo de sus campos, y sus familias, sus esposas e hijos, se encontraron a menudo en situaciones muy precarias, que no siempre eran compensadas por el botín o las gratificaciones militares. Las clases dirigentes de Roma, los especuladores y latifundistas, fueron en cambio los grandes beneficiados. Pues además de monopolizar la explotación de los territorios conquistados, aprovecharon esta coyuntura para comprar a bajo precio las tierras de los campesinos-soldados romanos y, en no pocas ocasiones, para apropiarse de ellas por la fuerza. Se forjó así una creciente masa de *proletarii* desheredados de todo salvo de una numerosa prole, como bien indica su nombre. La tensión social fue durante muchos años dramática y a punto estuvo de hacer estallar la República ante la intransigencia y voluntad avasalladora de una clase dirigente que no quería renunciar a ninguno de sus privilegios, ni a su brutal expoliación de los países conquistados ni a la del propio campesinado romano. La violencia desatada a fines del siglo II a.C. por las tímidas propuestas reformistas de los hermanos Graco y las masacres que se suceden en las guerras civiles del siguiente siglo, ilustran con claridad la avaricia insaciable de los potentados romanos y el carácter depredador del Imperio.

La problemática social de la República tardía es una de las cuestiones más analizadas en la historiografía contemporánea[1]. Para nuestros pro-

1. Una visión general puede verse en P.A. Brunt (*Conflictos sociales en la República romana*, Buenos Aires, 1973, 113 ss.) y Ste Croix (1988, 383 ss.). Cf. otras referencia

pósitos, lo que interesa subrayar es el papel normalizador desempeñado por el propio ejército, pues en él encontrarían un medio de vida la masa de campesinos itálicos arruinados por las guerras de conquista. Es decir, el ejército romano vino a solucionar los problemas sociales que él mismo había provocado. Fue el «popular» Mario quien dio el primer paso decisivo en este sentido, permitiendo que los ciudadanos no propietarios pudiesen enrolarse en las legiones que luchaban entonces contra Yugurta. De este modo, la milicia se hizo una institución estable y un oficio atractivo para las clases pobres[2]. Mario sabía que los problemas militares eran inseparables de los sociales y de los políticos: había prometido a los soldados recompensar sus largos años de servicio con el reparto de tierras, devolviéndoles así su antigua condición de campesinos propietarios, pero necesitaba para ello el visto bueno de un Senado que en su mayoría le era hostil (Salustio, *Guerra de Yugurta* 84; Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, II, 3). Aunque Mario lograría el consulado en siete ocasiones, su programa agrario en beneficio de los veteranos sufrió toda clase de hostigamientos por parte de sus enemigos políticos. Lo asombroso de este caso, como ya ocurriera con las reformas graquianas, es que todas las facciones políticas, incluyendo las más reaccionarias, no tendrán más remedio que llevar a la práctica un programa similar, pues la promesa de tierras era el señuelo más eficaz para ganarse el apoyo de los ciudadanos pobres y para aliviar la conflictividad social. Los enfrentamientos no obedecían, pues, a discrepancias programáticas entre los grupos dirigentes, sino a su deseo de capitalizar los repartos de tierras y asegurarse de este modo el control político y militar: las conquistas habían convertido a Roma en un Imperio de dimensiones inmensas, desde Hispania a los desiertos de Siria y desde el Norte de África hasta el Atlántico; las instituciones ciudadanas de la República eran inapropiadas para administrar tan vastos territorios y la crisis política se sumó así a la crisis social antes mencionada. Las clases dominantes no hicieron ningún esfuerzo significativo por encontrar una alternativa constitucional capaz de cohesionar administra-

---

en C. Nicolet (1971) Bulletin historique (1965-1971): Problèmes de la conquête. Institution et histoire sociale de la fin de la Republique romaine, *RH* 246, 423-458.

2. Precisamente por esto la historiografía iluminística considerará las reformas de Mario como el punto de inflexión del esplendor republicano, el fenecimiento del espíritu patriótico-militar y el anuncio de la decadencia multisecular de la cultura clásica romana. Cf., por ejemplo, Montesquieu (1968, 32 ss.) y sobre todo Gibbon (1984, I, cap. I, 24-25).

tivamente el nuevo Estado imperialista, sino que se lanzaron a una cruenta y despiadada guerra civil: durante decenios no hubo en Roma más legalidad que la fuerza de las armas. Las luchas fratricidas movilizaron a centenares de miles de itálicos que se enrolaron en los ejércitos particulares organizados por camarillas o personalidades que se disputaban el poder: baste recordar que en Filipos (42 a.C.) se enfrentaron alrededor de 40 legiones y poco después, en la batalla de Acio (31 a.C.), que Virgilio (*En.* VIII 678-700) presenta como un choque de los dioses romanos y egipcios, Octaviano venció con este ejército a la flota de Cleopatra (unas 500 naves) y a las tropas de Antonio, integradas por 30 legiones y otros contingentes auxiliares[3]. Así pues, durante los prolongados años de guerras civiles el ejército, que antaño fue el principal factor de «proletarización» social, se convierte en un medio privilegiado de integración de las masas marginadas, pero una integración muy provisional porque se financiaba con recursos excepcionales, especialmente con expropiaciones, impuestos extraordinarios y expolios sistemáticos de algunas provincias.

Consecuentemente, al restablecer la paz y convertirse en cabeza única del Imperio, Octaviano tendrá entre sus tareas más urgentes la reintegración a la vida civil de los centenares de miles de soldados movilizados durante las guerras (entre 60 y 80 legiones), tarea que llevaría a cabo, siguiendo la política de su divino padre César, mediante una amplísima acción colonizadora. El ejército, definitivamente profesionalizado, quedó drásticamente reducido a 28 legiones (número que apenas variaría en el futuro) de unos 5.500 hombres cada una. A estos efectivos se unía un número similar de *auxilia*, tropas formadas en su mayoría por *peregrini* a los que se otorgaba la ciudadanía romana al licenciarse. En total, cerca de 300.000 hombres (el 0'4% de la población, estimada en unos 80 millones) cuya misión principal era proteger y ampliar el *limes*, las dilatadas fronteras del Imperio (10.000 km aproximadamente), especialmente a lo largo del Rin y del Danubio en Europa, del Eufrates en Asia, y frente a los pueblos nómadas del norte de África[4]. Salvo en Roma -donde acampan la 9 cohortes de la guardia pretoriana (formada el año 27 a.C. con unos 9000 hombres),

3. Jones, A.H.M. (1974) *Augusto*, Buenos Aires, 20 ss. 136 ss.

4. Dion Casio, 55, 23; Tác. *Ann.* IV.5. Sobre el diferente significado histórico del término *limes*, cf. G. Forni («Limes», en *DE* 4, 1076-83), A. Piganiol (La notion de *limes*, en *Quintus Congressus Internationalis Limitis Romani Studiosorum*, Zagreb, 1963, 119-22) y B. Isaac (The Meaning of *limes* and *limitanei* in Ancient Sources, *JRS* 78, 1988,

las tres cohortes urbanas (unos 3000 hombres) y las siete cohortes de vigilias (unos 7000)-, las zonas pacificadas del interior carecieron de asentamientos militares permanentes[5]. La duración del servicio variaba según la categoría de las diversas unidades: mientras los pretorianos, cuerpo privilegiado al que solo acceden ciudadanos, no sirven más de 16 años y 20 los legionarios, los poco prestigiados marineros, equiparados a las tropas auxiliares, debían hacerlo al menos hasta 26, recibiendo entonces el derecho de ciudadanía (Watson, 1985, 101-102). Pero no era extraño que, por necesidades militares, unos y otros fuesen retenidos como *veterani* o *evocati* durante varios años más, casi siempre con el beneplácito del interesado[6].

Para financiar este ejército permanente y profesional, que requería al menos el 50% de lo que hoy llamaríamos presupuestos del Estado, el año 6 d.C. creó Augusto el *aerarium militare*, que debía nutrirse con el nuevo impuesto del 5% sobre sucesiones (*vicesima hereditatium*) y del 1% sobre las ventas (*centesima rerum venalium*). Aunque gravaban principalmente a los ciudadanos ricos, incluso de la siempre privilegiada Italia, el Senado hizo una protesta teatral y sin convicción: quizá porque se trataba de una

---

125-147). La interpretación tradicional sobre el sistema defensivo, sus debilidades y sus transformaciones al paso de los siglos, puede verse en Homo (1961, 159 ss.), P. Petit (*La paz romana*, Barcelona, 1976, 5 ss.) o Pflaum (1969, 85-98). Como ha mostrado Luttwak (1979, 7 ss), el Imperio mantuvo las tendencias expansionistas de la República, conjugando diplomacia y coacción militar, al menos hasta los Flavios, de tal manera que ni Augusto ni sus inmediatos sucesores pensaron en una frontera estable o en consagrar sus recursos militares a la protección de los territorios anexionados ni de sus habitantes.

5. Sobre el número y asentamiento de las legiones y sus fuerzas auxiliares, cf. A. Passerini (s.v. Legio, en *DE*, fasc. 18-20, 1949, 549-627), D.B. Saddington (The development of the Roman Auxiliary Forces from Augustus to Trajan, *ANRW* 2.3, 1975, 176-202), Luttwak (1979, 85) y Watson (1985, 13 ss.). Para la guardia pretoriana, siguen siendo válidos los estudios clásicos de Durry (1938) y Passerini (1939), ambos reeditados en fechas más recientes (1968 y 1969 respectivamente). Los *vigiles*, en fin, no fueron militares en sentido estricto hasta inicios del siglo III, sino que actuaban como una policía nocturna y se responsabilizaban además de la extinción de incendios en la ciudad. En su mayoría eran libertos, a los que se concedía la ciudadanía a los tres años de servicio (Watson, 1985, 19).

6. Por ejemplo, *CIL*, III 2834 nos da a conocer un centurión que sirvió 43 años; *CIL* III 3565 alude a un *evocatus* que lo hizo durante 46 y otras inscripciones testifican igualmente períodos extraordinarios de servicio, entre 23 y 40 años, para algunos legionarios (*CIL* III 2709, 2839, 1172, 4858, 2048, 2014, 2818): cf. Leclercq (1933, col. 1115) y Jones (1964, II, 635 y III, 195 n. 60).

medida inexcusable, quizá porque la clase dominante entendió pronto que no era sino una módica inversión en el instrumento de expoliación de las inmensas regiones sometidas a Roma. La misma finalidad fiscal, pero referida a los provinciales, hay que ver en los catastros y censos que se suceden desde Augusto: con ocasión del llamado censo de Quirino (6 d.C.) el evangelista Lucas situará la marcha de José a Belén y el nacimiento de Jesús, mientras que el historiador Josefo vio en él la causa de una insurrección judía contra Roma que sería sangrientamente reprimida por ésta. El propio Tiberio advirtió sobre la brutalidad de la explotación social cuando aconsejaba a los gobernadores trasquilar, no desollar, a las provincias (Suetonio, *Tiberio* 33). En todo caso, nunca debe perderse de vista la íntima compenetración de las medidas fiscales y militares, algo de lo que siempre fue muy consciente el pueblo romano, que sufría unas y otras, y sus dirigentes, que solo controlarán el poder militar en la medida que dispongan de recursos fiscales para financiarlo.

El sistema político de Augusto era por nacimiento una monarquía militar, apenas enmascarada por una apariencia cívico-republicana, y así permanecería hasta el final del Imperio. Si algo define su obra histórica como estadista fue la sustitución del secular estado de guerra por un Estado sustentado en instituciones militares. Los conflictos internos y civiles, que hasta entonces se confundían con la política exterior imperialista, dio paso a un ejército realmente profesional que monopoliza la violencia y la ejerce en las fronteras frente a enemigos externos: esto es la *pax romana*, el fin de la guerra civil y la conversión del ejército en medula de un Estado que se sostiene en las conquistas y rapiñas de los pueblos no romanizados. La guerra se centraliza a la vez que se aleja del centro político, de Roma y de sus ciudadanos, para establecerse de modo permanente en el *limes*. Por eso durante los siglos I y II el concepto de *pax romana* interesa más a las élites del Imperio que el de «guerra justa», pues era la paz lo que más agradecían los ciudadanos y lo que mejor podía justificar las elevadas sumas invertidas en los ejércitos. Pero éstos no eran solo el baluarte de la seguridad nacional frente a los enemigos externos, sino también el instrumento de la aristocracia romana para obtener pingües beneficios en las provincias y territorios conquistados. Así pues, la *pax romana* se sustenta en la guerra, y su ley, nacional y clasista, privilegia siempre a Roma sobre los aliados, a los ciudadanos sobre los extranjeros, a la minoría dominante sobre el conjunto de la población.

A partir de Augusto todos los emperadores lo serán si cuentan con la lealtad de los ejércitos, y el poder supremo no tendrá, por tanto, más

legitimidad que la militar: los triunfadores serán considerados emperadores legítimos, los perdedores serán denigrados como usurpadores o tiranos. Baste recordar la grave crisis provocada a la muerte de Augusto con la insubordinación de las legiones de Germania y Panonia, que reclamaban (y obtuvieron) mejoras económicas y profesionales. El despecho y el desprecio con que el senador Tácito narra esta rebelión de «indeseables» es realmente inefable, de lectura obligada para quienes quieran saber de primera mano la condición militar romana y el alcance de las transformaciones autoritarias experimentadas por el ejército tras la desaparición de la República nobiliaria[7]. Las ocasiones trascendentales en que se manifestará este poder militar se van a suceder vertiginosamente en los años siguientes (Campbell, 1984, 39 ss.): despotismo del prefecto Sejano bajo Tiberio; proclamación y asesinato de Calígula por los pretorianos; nombramiento de Claudio a instancias de la guardia imperial... Pero será la crisis del año 68-69, que puso fin a la dinastía Julio-Claudia y llevó al poder a un oficial provinciano, lo que pondría aún más de manifiesto el secreto y verdadera esencia del Imperio como estructura militar: cuatro personajes audaces pugnaron entonces por el trono con apoyo de diversos ejércitos, siendo finalmente proclamado el general Vespasiano. A partir de ahora, con el creciente protagonismo de las tropas, los problemas disciplinarios no harán sino agravarse: apuñalamiento de su hijo Domiciano a manos de los pretorianos, designación militar del sucesor Nerva y de su comandante Trajano... El apoyo que prestaron a éste (98-117) y a Adriano (117-138) las legiones acantonadas en el *limes* y los pretorianos fue clave para la consolidación de la dinastía Antonina. No es, pues, casual que ambos consagraran especial dedicación a la milicia: aparte de sus frecuentes visitas a los diversos ejércitos, Trajano elevó a 30 el número de sus legiones, conquistó Dacia y reprimió los brotes de insurrección judía que habían estallado en algunas grandes ciudades de Mesopotamia, Siria, Chipre, Egipto y Cirenaica, mientras que Adriano, también viajero infatigable, llevó a término el sangriento y definitivo aplastamiento de la revuelta judía en Palestina. Fue precisamente entonces cuando Jerusalén

7. Tác. *Ann.* I, 16 ss. Cf. el excelente y original comentario de Auerbach (1975, 39 ss.). Dion Casio (55, 23) también alude al descontento de los soldados bajo el reinado de Augusto (5 d.C.) y a su decisión de no llevar armas fuera de su tiempo de servicio. Para evitarlo, se acordó recompensar con 20.000 sestercios a los pretorianos que hubiesen servido 16 años y con 12.000 a los legionarios que hubiesen servido 20. Como se deduce de Tácito, esto era precisamente lo que no se cumplía.

tomó el nombre de *Aelia Capitolina*, se prohibió la entrada en esta ciudad a los judíos y dos legiones acantonaron permanentemente en Judea, región que a partir de ahora será denominada Siria-Palestina. Tan nefastos acontecimientos para el pueblo de Israel se producen en un período de paz casi generalizada en todo el Imperio, pues desde el final de la guerra contra los partos llevada a cabo por Trajano (117) hasta las incursiones germanas que hubo de afrontar Marco Aurelio transcurrió casi medio siglo en el que la tranquilidad militar solo fue alterada por conflictos que, como la propia guerra contra los judíos, tuvieron un carácter local y esporádico. El emperador filósofo Marco Aurelio (161-180) pasó, sin embargo, casi todo su reinado combatiendo contra los pueblos bárbaros que se abalanzaron en aquellos años sobre el *limes* renano y danubiano, llegaron a sitiar Aquileya y pusieron al Imperio en la mayor crisis militar desde la fundación del Principado[8]. Aunque el Estado padecía graves problemas financieros y la escasez demográfica era crónica, se tomaron medidas excepcionales para encontrar reclutas y formar dos nuevas legiones (II y III *Italicae*) el año 165 (el número total seguía siendo 30 porque dos legiones se habían perdido durante la guerra judía del 132-135). Para sufragar los gastos de tantas guerras sin aumentar las ya gravosas cargas impositivas, Marco Aurelio vendió en pública subasta los objetos de oro y piedras preciosas que aún quedaban en el Tesoro. El protagonismo militar alcanzó un momento culminante durante la crisis del año 193, cuando los pretorianos pusieron el trono imperial a subasta pública, pero su efecto político más devastador fue la anulación progresiva de las competencias institucionales del Senado y de los comicios tanto en el nombramiento de los emperadores como en la política cotidiana de éstos. En palabras precisas de Homo (1961, 40), la omnipotencia del ejército era el «vicio original e incurable del sistema imperial».

La situación social y militar cambió, en suma, muy poco durante los dos primeros siglos del Imperio, es decir, en los años de expansión del cristianismo, cuando éste se configura como una religión con personalidad propia, desvinculada e incluso enfrentada al Judaísmo (con el que inicialmente se había identificado como una secta menor), al mismo tiempo

8. Algunas fuentes (SHA, *Vita Marci* 22.1) hablan de una conspiración bárbara «desde la frontera ílírica hasta la Galia». Cf. Demougeot, E. (1969) *La formation de l'Europe et les invasions barbares: des origines germaniques à l'avénement de Dioclétien*, Paris, 215-29.

que sus comunidades se poblaban de «gentiles», griegos y romanos no judíos de diversa procedencia y condición social[9]. Aunque a lo largo de estos siglos la profesión militar sufrirá una fuerte degradación, mantuvo sin embargo un mínimo de prestigio, sobre todo durante el siglo I, porque, aparte del poder real acaparado por la oficialidad y de las patrióticas funciones defensivas que se le encomiendan, la milicia era un medio honorable de promoción social para los jóvenes sin recursos. Y sobre todo, porque el ejército mantiene, como herencia del pasado, el requisito de la ciudadanía: es a la postre un ejército que vigila sus dominios y a los pueblos sometidos, entre los cuales se cuentan no pocos que, como los judíos, los cántabros o los vascones, no aceptan la férula imperial. Los manuales de Historia suelen distinguir entre los siglos I-III d.C. por una parte y los siglos IV y V por otra, denominándolos respectivamente Alto y Bajo Imperio o bien Principado y Dominado; pero nada es más cierto e importante que durante este larguísimo periodo el Imperio no hizo sino consolidar el poder de una minoría y ampliar la base social de los explotados, convirtiéndose de este modo en una monarquía absoluta vertebrada por una clase de privilegiados cada vez más reducida y por un ejército cada vez más alejado de los intereses ciudadanos.

1.2. *La anarquía militar y las reformas del siglo III*

En los años finales del siglo II e inicios del siguiente el Imperio romano consolida su aspecto militar en detrimento de las viejas y obsoletas instituciones cívicas (Senado, comicios populares y magistraturas). El fenómeno afectó principalmente a la propia figura del emperador, función que recaerá cada vez más en usurpadores militares o en personas designadas por el ejército y cuya legitimidad sancionará el Senado de manera formal, casi de oficio. Dado que los principales cargos políticos (gobernadores, cónsules, legados, etc.) son nominados o nombrados por el

9. La bibliografía sobre esta temática es enorme y con demasiados trabajos de segunda mano. Lo sustancial puede aún verse en las obras clásicas de Harnack (1986), Duchesne (1911) y Guignebert (1983). Para los estudios más recientes cf. los balances historiográficos de M.Simon (*RH*, 208, 1952, pp. 33-66; 215, 1956, pp. 62-95; 225, 1961, pp. 413-456 y 253, 1975, pp. 417-468), Fontaine y Pietri (*REA*, 84, 1982, pp. 153-182; 87, 1985, pp. 375-393; 89, 1987, pp. 119-138 y 90, 1988, pp. 217-260) y Fontaine (*REA* 91, 1989, pp. 121-150).

emperador, la militarización afectará a todo el aparato estatal. Un hecho elocuente del despotismo e impunidad con que actuaban los militares fue la mencionada subasta del trono imperial por parte de los pretorianos. De este modo Didio Juliano, tras prometerles 25.000 sestercios por cabeza[10], fue proclamado emperador el año 193. Aunque el Senado fue obligado a reconocerlo, la elección fracasó por la oposición de las tropas provinciales que, naturalmente, se sentían marginadas de tan esperpénticos y lucrativos acontecimientos. Y por eso decidieron nombrar sus propios candidatos. Así se inicia la guerra civil del 193-197, que fue en esencia, como la de 68-69, una guerra entre los diversos ejércitos de Roma: el de Oriente proclamó a Pescenio Nigro (entonces legado de Siria) y el danubiano, que con sus doce legiones era el más importante, optó por Septimio Severo (legado de Panonia). Tras unirse a su causa las cuatro legiones del Rin, Severo no tuvo problemas en imponerse a Didio Juliano (que fue asesinado por los propios pretorianos) y a Pescenio Nigro, así como a un tercer aspirante, Claudio Albino, que también se había pronunciado con el apoyo de las tres legiones de Bretaña y de diversos contingentes procedentes de Galia e Hispania. En este contexto se ha entendido tradicionalmente el talante dictatorial de Septimio Severo y que a la hora de su muerte, al decir de Dion Casio, aconsejase a su hijo y sucesor Caracalla que enriqueciese a los soldados y se despreocupase de todo lo demás. Aunque, según veremos, la historiografía moderna pone en duda esta imagen severiana, parece evidente que el Imperio había perdido la cohesión social de los siglos precedentes, que la fragmentación de las clases dirigentes era ya irreparable debido a los antagonismos regionales y, en fin, que el «sistema económico legionario», basado en la explotación provincial, estaba definitivamente agotado (Luttwak, 1979, 127 ss. Mann, 1991, 393 ss.). Urgía un cambio drástico o el final de Roma sería inevitable: quizá fueran los Severos la primera dinastía que tuvo plena consciencia de ello, aunque sus medidas (al contrario de lo que creyó el Senado y los historiadores prosenatoriales de la *Historia Augusta*) no fueron tan radicales como la situación requería.

Entre los cambios militares llevados entonces a efecto cabe destacar el establecimiento en las regiones fronterizas de una milicia de colonos

10. Las principales monedas romanas eran en esta época el *aureus* (pieza de oro como su nombre indica) que equivalía a 25 denarios de plata, y cada denario a 4 sestercios. El *solidus* de oro, creado por Constantino, sería la moneda más importante del Bajo Imperio.

y el consiguiente desplazamiento de algunas legiones de choque a posiciones interiores, donde actuarían como unidades móviles de reserva. Por otra parte, Septimio Severo creó tres nuevas legiones (I, II y III *Parthicae*) a cuyo frente estuvieron *praefecti* de rango ecuestre (en lugar de los tradicionales *legati* senatoriales), reconoció a los soldados el derecho a contraer matrimonio legítimo y facilitó su promoción militar y civil. Para paliar los justificados recelos entre sus fieles tropas legionarias y la corrupta guardia pretoriana, renovó ésta por completo con soldados procedentes en su mayoría de las legiones danubianas a las que Severo debía el poder (Campbell, 1984, 120; Watson, 1985, 17). La guardia personal del emperador, que hasta entonces la constituía un séquito de esclavos armados, fue también profesionalizada y convertida en una tropa regular: si tenemos en cuenta que la legión II *Parthica* fue acantonada en las proximidades de Roma, en Albanum, Septimio Severo llegó a contar con unos 30.000 hombres permanentemente disponibles para su defensa personal o para socorrer cualquier punto amenazado del Imperio, perfilándose de este modo una fuerza móvil y centralizada que preludia los futuros *comitatenses*[11]. Por otra parte, él y su hijo Caracalla aumentaron considerablemente el sueldo de los soldados, como veremos más adelante. Estas reformas militares fueron acompañadas de una brutal represión de los senadores (un centenar fueron exiliados o muertos) y de una drástica disminución de las atribuciones legales del Senado, cuyas funciones fueron acaparadas por el *Consilium principis*. Aunque a éste pertenecerían jurisconsultos tan renombrados como Papiniano, Ulpiano, Paulo o Modestino, es ahora cuando la monarquía romana muestra más abiertamente su naturaleza militar. Solo en semejante contexto histórico resulta comprensible que Heliogábalo se mantuviese cuatro años en el poder (218-222) a pesar de su depravación moral y religiosa, y que su sucesor, Alejandro Severo (223-235), fracasase, en cambio, estrepitosamente cuando intentó

11. Herodiano, III, 13. En esta reforma de las fuerzas a su mando se ha visto la innovación severiana de mayor alcance, al privar de hecho al Senado de todo poder militar: cf. Durry (1938, 81-89) y Polverini (Storiografia e propaganda. La crisi del III secolo nella storiografia latina del IV, *I canali della propaganda nel mondo antico*, Milán, 1976, 252-70). Tanto E.B.Birley (Septimius Severus and the Roman Army, *Epigraphische Studien* 8, 1969, 63-82) como R.E. Smith (The Army Reforms of Septimius Severus, *Historia* 21, 1972, 481-500, esp. notas 1 y 33, p.487) creen que estas medidas no buscaban asegurarse el apoyo militar a la dinastía, sino superar los problemas de reclutamiento y elevar la moral de la tropa.

fortalecer tímidamente los poderes senatoriales y dar un barniz civil a la dictadura.

La necesidad de encontrar nuevas fuentes de financiación para sufragar la reforma militar hizo que los emperadores implantasen la recaudación directa de los impuestos (que hasta entonces eran arrendados a sociedades de publicanos), aboliesen la exención fiscal de Roma e Italia, y universalizaran en el 212 la ciudadanía romana (*Constitutio Antoniniana*), lo que obligaba a tributar a todos los habitantes del imperio[12]. El fracaso de la reforma severiana dio paso a un periodo de crisis permanente, la llamada Anarquía Militar (235-268), caracterizada por los frecuentes amotinamientos de tropas ante la falta de aprovisionamientos y por la sucesión de medio centenar de emperadores y usurpadores efímeros que mueren todos violentamente, en su mayoría a manos de los propios soldados: solamente de uno, Valeriano (253-60), cabe sospechar una muerte natural, y eso porque le cupo el triste honor de ser el único emperador romano capturado por el enemigo, en este caso los partos, muriendo no sabemos cómo en cautividad.

Los años de anarquía propiciaron la consolidación definitiva del poder militar en sus expresiones más puras e incívicas: la *insolentia militum*, como suele decir la historiografía de orientación prosenatorial y en especial la Historia Augusta. Legionarios sin más mérito ni formación que la castrense acceden con insólita rapidez a los rangos superiores de la oficialidad y de lo que hoy denominaríamos el generalato, creándose así una fuerte connivencia de clase entre la tropa y algunos insignes oficiales promovidos desde su seno. Si ya antes era una tentación siempre presente en los jefes de prestigio el recurso a los pronunciamientos militares, ahora lo será aún más y con un peligro añadido: esta no es solo la época de los «emperadores-soldados», de los aventureros que pugnan por el trono imperial, sino también de los usurpadores «nacionalistas», esto es, de los generales procedentes de regiones poco romanizadas, cuyos pronunciamientos ya no se dirigen a la vieja Roma sino que aspiran a construir reinos independientes en las zonas limítrofes del Imperio, en las que

12. La medida solo es conocida por un papiro egipcio (*P. Giessen* 40), por una referencia de Ulpiano en el *Digesto* (I.5.17) y por la fugaz alusión de Dion Casio (78,9,6), que la menciona como testimonio de la avidez fiscal de Caracalla. Cf. Mann (*o.c.* 411) y K. Hopkins (Taxes and trade in the Roman Empire (200 B.C.- A.D. 400), *JRS* 70, 1980, 101-125, 115).

precisamente se habían reclutado las tropas de los insurgentes. Todas las regiones donde se asentaban los principales cuerpos de ejército conocieron alzamientos militares de uno u otro signo y de éxito más o menos duradero: el de Póstumo en el Rin y Galia, Ingenuo y Regaliano en el Danubio, Pisón en Macedonia, Valerio en Grecia, Macriano en Siria, Trebeliano en Isauria, Emiliano en Egipto, Celso en África... Las tendencias nacionalistas -o cuando menos centrífugas- de estas usurpaciones empiezan a perfilar tres grandes unidades territoriales o imperios «regionales»: el Imperio galorromano (Britania, Galia, Hispania), el oriental (Asia Menor, Siria, Mesopotamia y Egipto) y los restos del viejo imperio romano (Italia, Panonia, África).

Maximino el Tracio (235-238) fue el primero y quizá el más representativo de los «emperadores soldados». Llegó al poder tras eliminar a Alejandro Severo con el apoyo de las legiones germánicas, aunque los pretorianos de Roma, que ni reconocieron a este provinciano inculto ni a otros refinados candidatos senatoriales, proclamaron a su vez a Gordiano III (238-244) y luego a Filipo (244-249), a la sazón prefecto del pretorio, que gozaba de las simpatías de los ejércitos orientales. Con este usurpador de raza árabe, del que una tradición piadosa decía que era cristiano y se había sometido a una confesión y penitencia pública (Eusebio, *HE*, 6,34), celebró Roma las fiestas de su milenario (abril del 247). Pero el conflicto era una vez más de orden estrictamente militar y poco después las tropas del Danubio logran imponer a su candidato, Decio (249-251), que inicia una larga secuencia de emperadores procedentes de esta región. Con ellos el Imperio viviría los momentos más dramáticos de su existencia, pero también la recuperación definitiva de finales del siglo III, que permitiría a Roma mantenerse como dueña del mundo durante otro siglo y medio. Decio es el primer emperador que hallaría la muerte en el campo de batalla, luchando contra los godos, y en los años siguientes varios generales suyos se disputan el trono: Treboniano Galo (251-252), Emiliano (253) y, en fin, Valeriano (253-260), que reinó junto a su hijo Galieno (253-268) y acabó sus días bajo la cautividad persa. Desde el 258 Galia era un reino independiente cuya influencia alcanzó pronto a Bretaña e Hispania, y también en Oriente y Egipto se formó un estado independiente bajo la batuta de Macriano y sus hijos. Derrotado y cautivo Valeriano, fragmentado el Imperio, Galieno ni siquiera se planteó la posibilidad de rescatar a su padre: sus coetáneos y la historiografía moderna lo han culpado por ello con singular dureza, pero lo cierto es que Galieno -fuesen cuales fuesen sus intenciones más ocultas- no hizo nada en este sentido sencillamente

porque no podía. Hubo de reconocer incluso la autonomía del imperio oriental que, muerto Macriano y sus hijos, había caído en manos de Odenato, príncipe de Palmira. Galieno mantuvo formalmente la unidad imperial otorgándole el título de *clarissimus* y *dux*, como si Odenato fuese nominalmente el representante de Roma. Pero la ficción se deshizo a la muerte de Odenato, cuando Galieno fracasó en su intento de controlar Oriente y éste pasó entonces a ser gobernado por la célebre Zenobia, a título de regente de su hijo Vabalat, que en los momentos de mayor debilidad romana logró extender sus dominios hasta Egipto y Asia Menor. Al mismo tiempo que se consolidaba el reino de Palmira, en Occidente ocurría otro tanto con el imperio galo de Póstumo, donde se conocieron años de progreso económico y de estabilidad política, que contrastaban no poco con el clima de incertidumbre y miseria que agobiaban a los súbditos de Roma.

También en esta ocasión la solución fue militar. El año 261 Galieno promulga un edicto que excluía a los senadores de los altos mandos en beneficio de los caballeros, que eran los oficiales profesionales. Sostenido por unas reforzadas y excelentes fuerzas ecuestres (es ahora cuando los destacamentos de infantería legionaria llamados *vexillationes* pasan a designar unidades de caballería), consigue reconquistar Egipto en el 262 y afianzar su autoridad mediante la derrota de varios usurpadores. Sin embargo, el hecho de que tanto el usurpador Aureolo como los futuros emperadores Claudio y Aureliano fuesen comandantes de esta nueva fuerza móvil prueba que la eficacia táctica de la misma iba acompañada de evidentes amenazas políticas y de ahí la pronta extinción de este eficaz cuerpo en tiempos de Diocleciano[13]. Los inmediatos sucesores de Galieno, especialmente Aureliano (270-275), culminarán su obra restauradora al poner fin a los dos imperios secesionistas de Oriente y Occidente. La represión fue despiadada: Palmira quedó arrasada y en Alejandría, su aliada, el ejército de Aureliano masacró a la mayoría de sus habitantes. Pero los desastres sufridos por Roma durante los años de Anarquía hicieron ver que el Imperio no podía ya mantenerse en el ejercicio descarnado de la violencia armada y de la represión civil, sino que necesitaba de manera urgente una profunda reforma política y militar.

13. Cf. Seston (1946, 52-53), J.W. Eadie (The Development of Roman Mailed Cavalry, *JRS* 57, 1967, 161-73) y P. Southern y K.R. Dixon (*The Late Roman Army*, Londres, 1996, 11 ss.).

Éste fue sin duda el mérito principal de Diocleciano (284-305), otro emperador de origen ilirio y formación castrense, con el que se abre el periodo histórico conocido como Dominado o Bajo Imperio. Desde un principio delegó el gobierno de la parte occidental en manos de su general Maximiano, y el año 293 instauró un sistema tetrárquico de dos Augustos y dos Césares (Galerio sería el César de Oriente y Constancio Cloro de Occidente). Esta jerarquía política se expresó religiosamente en el apelativo *Iovius* adoptado por Diocleciano y *Herculius* por Maximiano[14]. Uno de los principales objetivos del sistema era regular la sucesión y poner coto a tan innumerables y nefastas usurpaciones: a la muerte o abdicación de un Augusto le reemplazaría su César respectivo. Aunque el sistema fracasó, corrieron mejor suerte otras importantes reformas emprendidas por Diocleciano, entre las que nos interesa destacar la separación establecida entre los poderes civiles y los militares, siendo los primeros ostentados por los gobernadores provinciales y los segundos por los oficiales denominados *duces*. Esta medida se vio complementada con la multiplicación de las provincias (pasaron de 50 a 100, aproximadamente) y con la definitiva distinción entre tropas semiestables de vigilancia fronteriza (*ripenses* o *limitanei*) y tropas móviles (*comitatus*, luego *comitatenses*) (Mommsen, 1889, 195-279; Baynes, 1960, 181-5). De este modo, menguó notoriamente el poder de los jefes militares e hizo así menos viable sus tentaciones golpistas. Pero el ejército aumentó considerablemente sus efectivos, recurriéndose a menudo al reclutamiento forzoso: se calcula que el número de legiones pasó de 39 a 60 en Occidente, aunque no es posible ofrecer cifras precisas porque su tamaño fue disminuyendo progresivamente y en el Bajo Imperio era algo normal que las «legiones» tuvieran entre 3000 y mil hombres (Elton, 1996, 89)[15]. Lactancio (*De*

14. Kolb (1988, 24 ss.). Sobre la influencia de la teología cristiana en esta reforma religiosa, cf. Simon (1955, 77 ss.).

15. Mommsen y Jones (1964, 682-83 y Apéndice II, pp. 347-68) elevaban hasta unos 600.000 soldados los efectivos teodosianos y 1/6 menos con anterioridad. McMullen (How Big Was the Roman Imperial Army?, *Klio* 62, 1980, 451-460) calcula en unos 350.000 hombres el ejército de Septimio Severo y en unos 400.000 el de Teodosio. Las fuentes antiguas son muy parcas en sus referencias numéricas: Juan de Lido (*De mens.* 1,27) da, a mediados del siglo VI, el número exacto de 435.266 (incluyendo 45.562 marineros) para el reinado de Diocleciano, cifra que puede convenir con los cálculos que ya hizo Zósimo (II.15) de los ejércitos occidentales de Constantino y Majencio: 98.000 y 188.000 respectivamente; Agatias, sobre el 580, habla de 645.000 hombres «bajo los emperadores de los tiempos pretéritos» (*Hist.* V,13-17). A estas cifras se aproximan los cálculos recientes

mortibus, 7,2-3) observa, en efecto, que este emperador «multiplicó el ejército, pues cada cual [los tetrarcas] contendía por disponer de un ejército mayor que el que cada uno de los emperadores anteriores había tenido cuando uno solo estaba al frente de todo el Estado. Se llegó al extremo de que era mayor el número de los que vivían de los impuestos que el de los contribuyentes, hasta el punto de que, al ser consumidos por la enormidad de las contribuciones los recursos de los colonos, las tierras quedaban abandonadas y los campos cultivados se transformaban en selvas»[16].

Es probable que Lactancio, ofuscado por sus prejuicios cristianos contra estos «malos» emperadores, no se percatara de que las reformas fiscales de Diocleciano aseguraron la recuperación política y militar del Imperio y que, al pretender recaudar una suma prevista para cubrir las necesidades, se adelantaba muchos siglos al presupuesto anual de los Estados modernos (Teja, 1982, 31; Mann, 1991, 413). Pero sí acertó a ver dos rasgos fundamentales del régimen imperial: en primer lugar, la relación causa-efecto entre el aumento de los efectivos militares y el aumento de los impuestos y exacciones, es decir, a más milicia, más miseria popular, sobre todo del campesinado (cf. por ej. *De mortibus*, 36,1 y 37, 4-5). En realidad, esto ya era sabido de antiguo: Tácito (*Hist.* IV,74) hace decir al general Petilio Cereal, en el año 70: «No puede haber paz sin armas, ni armas sin paga, ni paga sin impuestos», una idea que Vegecio

---

de E.B.Birley (The economic effects of Roman frontier policy in the Roman West in the third century, *BAR Int. Ser.* 109, vol. I, 1981, 39-53) y R.P.Duncan-Jones (Pay and Numbers in Diocletian's Army, *Chiron* 8, 1978, 541-60). Cf. el cuadro estadístico de la relación entre la población militar y civil del Imperio, según las hipótesis más verosímiles, en Carrié (1986, 473). Otras evaluaciones numéricas de *comitatenses* y *limitanei* (Mommsen, Nischer, Jones, Várady y Sczilagyi) pueden verse ilustrativamente confrontadas en el cuadro elaborado por Luttwak (1979, 189).

16. Más adelante insistirá Lactancio (23, 1-5) en estos mismos males a propósito de la política de Galerio, sobre todo a causa del censo que se impuso a todas las provincias y ciudades. C.R.Whittaker (Inflation and the Economy in the Fourth Century A.D., en C.E.King (ed), *Imperial Revenue. Expenditure and Monetary Policy in the Fourth Century A.D.* BAR int. Series 76, 1980, 9) destaca que el incremento numérico de los ejércitos no supuso un gasto demasiado importante, pues se compensó con la devaluación del denario (sin necesidad, por tanto de recurrir a un aumento de los impuestos) y las reiteradas alusiones al abandono de los campos solo reflejaría el deseo estatal de asegurarse el cobro de los impuestos sobre todas las tierras. Cf. en este mismo sentido, Carrié (1978, 228 ss. y 1986, 456 ss.).

(*Instituciones militares*, III,3) perfilará siglos después: «Si las provincias no pueden contribuir con víveres, que contribuyan con dinero que emplearéis en comprarlos, pues que la posesión de las haciendas no es segura si no la afianzan las armas». No menos elocuente es a este respecto la negativa de Marco Aurelio a darles un donativo a sus tropas aduciendo que tendría que sacarlo «de la sangre de sus parientes y amigos» (Dion Casio, 72, 3.3). Del mismo modo, la literatura posterior a Lactancio volverá sobre este tópico: Aurelio Víctor (*Caes.* 37), Eutropio (9.17) y la Historia Augusta (*Probo*, 20,3-6; 22,4-23.3; 23,2) nos hablan de un Probo que sueña en una edad áurea donde ya no serán necesarios ni los soldados ni los impuestos (Polverini, 1985, 230 ss.).

En segundo lugar, Lactancio también supo desvelar la influencia determinante del ejército en la promoción de sus líderes y en la consiguiente militarización de la vida civil. Así se aprecia en el juicio que le merece el nombramiento de Maximino Daya como César el año 305: «recientemente arrancado de los bosques y los rebaños, inmediatamente soldado de la guardia, en seguida guardia de corps, poco después tribuno y al día siguiente césar, recibió el Oriente para pisotearlo y arruinarlo con sus pies, como era de esperar de quien, desconociendo el arte militar y el de gobernar, pasó de pastor de ganado a pastor de soldados» (*De mortibus*, 19,6. Cf. SHA, *Los dos Maximinos*, 2-7)[17]. Aunque esto no agradase a las clases altas (así Libanio, *Orat.* 18, 7), convendría no olvidar que en los momentos más difíciles del siglo III y siguientes el Imperio solventaría a menudo sus problemas elevando a gente humilde a posiciones relevantes, sobre todo en el ejército, gentes que sirvieron los intereses de estos sectores privilegiados con singular fidelidad y eficiencia (Diocleciano, Constancio I, Valentiniano, Justino, Justiniano...).

1.3. *El Imperio cristiano*

Salvo en el aspecto religioso, que analizaremos en otro epígrafe, las reformas de Diocleciano fueron confirmadas o culminadas por Constan-

17. Se observará que durante el Principado la promoción se verificaba, como norma general, en dirección opuesta, es decir, desde el ámbito civil al militar: Séneca el Viejo (*Controv.* 2,1,17), por ej., decía que «lo que hace ascender al rango de senador es la propiedad... y también es la propiedad la que da los ascensos en el ejército». Cf. Ste Croix (1988, 496 y 575).

tino (306-337) y, en su conjunto, supusieron una notable mejora en las condiciones defensivas del Imperio. La historiografía moderna tiende a realzar las innovaciones de éste, atribuyéndole casi en exclusiva la creación del ejército bajoimperial y del nuevo sistema estratégico. Los *limitanei* perdieron fuerza numérica y prestigio en beneficio de los *comitatenses*, se consolidó el sistema de *duces* en las regiones fronterizas y cada vez juegan un papel más importante las tropas auxiliares de origen bárbaro o apenas romanizadas (a menudo llamadas *numeri*), que combatían a su modo y bajo sus propios jefes[18]. También se avanzó en la separación de poderes civiles y militares: los prefectos del pretorio pierden sus antiguas competencias militares y al frente de los *comitatenses* se sitúan ahora oficiales de nueva creación, los llamados *magistri militum* (*magister peditum* y *magister equitum*). Lo que más importa destacar es que el Imperio cristiano no dejó de ser una monarquía militar. En los momentos cruciales, el ejército siguió jugando un papel decisivo tanto a favor como en contra de la autoridad legítima: en Occidente, el usurpador Magnencio logró mantenerse en el poder los años 351-353 y poco después las tropas galas proclamarían emperador a Juliano (361-363), sencillamente porque se negaban a marchar a Oriente para reforzar a las de Constancio (337-

18. Cf. P. Southern y K.R. Dixon, 1996, 46-51. E. Nischer (The Army Reforms of Diocletian and Constantine and their Modifications up to the Time of the *Notitia Dignitatum*, *JRS* 13, 1923, 1-55) y otros historiadores (Berchem y Chastagnol entre ellos) creen obra de Constantino las reformas militares tradicionalmente atribuidas a Diocleciano. Más discutible es, si cabe, la eficacia defensiva de los *limitanei*. Van Berchem (1952, 19-24, 70 ss.) los tenía por una milicia ineficaz de ciudadanos campesinos y W. Seston (Du comitatus de Dioclétien aux comitatenses de Constantin, *Historia* 4, 1955, 284-296, esp. 289) por campesinos bárbaros (*gentiles*) que servían a tiempo parcial en sus zonas de reclutamiento. Sin embargo, Jones (1964, 649-54) observó que los *limitanei* no se documentan hasta el año 362-63 (*CTh*, XII,i.56; Festo, *Brev.* 25) y solo en el siglo V (y en Oriente) se les menciona como agricultores, quizá como alternativa a la abandonada práctica de entregar lotes de tierra a los veteranos: *CTh* VII,.15.2 (423), *CJ* XI,lx,3pr. = *Nov. Theod.* XXIV.4 (443). Un escueto estado de la cuestión puede verse en Luttwak (1979, 187-90). Cf. además Mazzarino (1951, 330-344), Carrié (1986, 452 ss.), R. Tomlin (L'esercito del tardo impero, en Wacher, J. (ed.), *Il mondo de Roma Imperiale*, Roma-Bari, 1989, 121-153), B. Isaac (*The Limits of Empire. The Roman Army in the East*, Oxford, 1990, 208-211), Elton (1996, 99-101 y 200 ss.) y J.Fernández Ubiña («Estrategia militar y relaciones de dependencia en los ejércitos occidentales del Bajo Imperio», Madrid, en prensa). Por otra parte, los *comitatenses* asignados al emperador son por primera vez llamados *palatini* el año 365 (*CTh* VIII, 1,10), distinción que se mantendrá hasta el siglo VI, pero las transferencias de tropas de unas unidades a otras fue siempre frecuente debido al casi permanente estado de guerra en que vivió Roma.

361) en su lucha contra los persas. A la muerte de Juliano, fueron nuevamente los oficiales quienes designaron a su sucesor, Joviano (363-364), conde de la guardia, y otro tanto acaecería ante la muerte prematura de éste, nombrando entonces emperador a Valentiniano (364-375), jefe de las *scholae* de guardias de escolta. En esta ocasión el ejército exigió que también se designara un segundo emperador, petición que cumplió Valentiniano eligiendo para ello a su hermano Valente (364-378). Quizá las graves amenazas que se cernían sobre el Imperio no podían sino acentuar esta tendencia militarista. Es en todo caso muy significativo que Valentiniano pasase diez de sus once años de reinado vigilando las fronteras occidentales, mientras que su hermano Valente se responsabilizaba de las tareas de gobierno en la parte oriental. El primero hubo de hacer frente, además, a la insurrección del jefe indígena Firmo en África, provincia vital para el abastecimiento de grano a Roma. El general Teodosio, padre del futuro emperador, aplastó esta insurrección así como la de los pictos y escoceses en Britania. Es cierto que a la muerte de Valentiniano le sucedió su joven hijo Graciano (375-383) sin ninguna oposición, pero también ahora los militares hicieron oír su voz y le obligaron a reconocer como colega en el imperio a Valentiniano II (375-392), su hermanastro de 4 años, que era hijo de Justina (segunda mujer de Valentiniano). El niño electo reinaría sobre Italia, Iliria y África mientras que Graciano lo haría en la prefectura de las Galias (Britania, Galia e Hispania).

Cuando Valente halló la muerte luchando contra los godos (Adrianópolis, 378), fue designado sucesor el hispano Teodosio (378-395) precisamente por sus virtudes militares. La elección no pudo ser más acertada. El nuevo emperador no solo restableció la situación en las provincias orientales y firmó una paz conveniente con los bárbaros, sino que además impuso de hecho su hegemonía sobre Occidente, esto es, sobre Graciano (a quien debía su nominación como emperador) y sobre Valentiniano II. La debilidad militar de éstos facilitó, por otra parte, el éxito de la sublevación en Britania del general hispano Máximo, quien tardó poco en imponer su autoridad en toda la Galia y luego, tras eliminar en Lyon a Graciano (383), también en Hispania. Que la legalidad residía desde hacía mucho tiempo en el ejército se puso nuevamente de relieve en esta coyuntura: el débil Valentiniano II y el propio Teodosio (a la sazón demasiado agobiado por la presión de los persas en la frontera oriental) reconocieron inmediatamente a Máximo como el legítimo emperador de la prefectura de las Galias, y hasta el gran patriota y obispo Ambrosio

de Milán lo visitó en un par de ocasiones en misión diplomática. El cristianismo era ya en estas fechas un elemento «legitimador» a tener en cuenta: consciente de ello, Máximo abraza con estudiado fanatismo la causa católica, ordena la ejecución de Prisciliano y de sus seguidores (en contra del parecer del propio Ambrosio, de Martín de Tours y de otros obispos recelosos de las intromisiones del poder civil en asuntos eclesiásticos) y se dirige a Roma el año 387 para destronar a los «proarrianos» Valentiniano II y Justina. Ambos buscaron protección en Teodosio, que esta vez no dudó en marchar contra Máximo (ahora tildado de «usurpador»), al frente de un imponente ejército, en su mayor parte integrado por bárbaros (hunos, alanos, vándalos, etc.): el panegírico de Pacato (32 ss.) y Zósimo (4, 42 ss.), entre otros testimonios, dejan patente cuán difícil era ya dilucidar quién defendía realmente los intereses y la cultura romana, si estas tropas bárbaras de Teodosio o las galas que dirigía Máximo...[19] Derrotado y ejecutado éste el año 388, Valentiniano II recupera nominalmente el trono, aunque Teodosio gobernaba de facto en todo el Imperio. La atomización del poder entre los grandes jefes militares, que en número creciente procedían de las filas bárbaras, era ya un mal irreparable: el propio Valentiniano II sería asesinado (392) por su maestre de la milicia, el franco Arbogasto, quien de inmediato ofreció el poder supremo al cortesano Eugenio (393-4). Teodosio volvería a restablecer la situación derrotando a éste en la batalla del río Frígido y reunificando bajo su mando todo el Imperio. A estas alturas, nadie ponía en duda que la autoridad imperial se legitimaba por las armas. La historiografía senatorial se había lamentado de ello desde el reinado del propio Augusto y había expresado de este modo su tímida denuncia de la monarquía militar y su débil apego a los dignos principios de la *libertas* republicana. De manera significativa, Símaco (*Orat.* I,9) abandona esos recursos retóricos y define abiertamente al ejército como *castrensis senatus*. A esta constatación realista se reducía ya la gloria de Roma y en ella está sin duda una de las claves más importantes de su inminente final[20].

19. Zósimo (4, 30-31) es quizá el autor que plantea el problema con más claridad, al mostrarnos a un Teodosio consciente del exceso de bárbaros en sus ejércitos, del desorden e indisciplina que habían provocado en los campamentos y de su dudosa lealtad al emperador: de hecho, en torno al 380 el propio Teodosio salvó milagrosamente la vida en un motín de estas tropas (Heather, 1991, 152).

20. Cf. Amiano, 25, 1-2 y los comentarios de Ste Croix (1988, 452) y Elton (1996, 265-268).

Si damos por buena la fecha del 476 como el año final del Imperio de Occidente, estos últimos decenios no hicieron sino confirmar la prepotencia de la maquinaria militar en la dirección del Estado. El todopoderoso Teodosio, que sin duda conocía bien los pilares del poder, lo dividió entre sus dos hijos, Honorio (395-423) y Arcadio (395-408), y les puso como tutor a Estilicón, el jefe vándalo de la milicia a quien ya antes había honrado casándolo con su sobrina e hija adoptiva. Aunque en Oriente esta tutela sería rechazada por Arcadio, que prefirió confiar, primero, en el prefecto del pretorio Rufino y, luego, en el eunuco Eutropio, con Estilicón se inicia la era de los «grandes condotieros», entre los que destacarán el patricio romano Aecio y el suevo-visigodo Ricimero[21]. La debilidad del Imperio se acentúa por las desavenencias entre Oriente y Occidente así como por las luchas internas en una y otra parte. Pero sería Occidente quien correría con la peor suerte: Eutropio nombra en 397 a Alarico maestre de la milicia y lo establece, con sus tropas visigodas, en Iliria oriental. Poco después, en 401, estos bárbaros invaden Italia. Estilicón, que había fortalecido su autoridad casando a sus dos hijas con Honorio, los derrotó en Pollentia y Verona (402), pero la fortaleza de los visigodos quedó intacta y hubo de firmar una paz precaria con Alarico a cambio de que éste volviese a Iliria. Consciente de que el peligro no había sido conjurado, Estilicón quiso asegurar la Corte imperial trasladando la capital de Milán a la más protegida Ravena (404). En efecto, al año siguiente, nuevas oleadas bárbaras penetran en Italia y llegan a sitiar Florencia bajo la dirección de Radagaiso. A pesar de su difícil victoria, Estilicón no logró sobrevivir a las desconfianzas e intrigas palaciegas que lo acusaban de connivencia con los enemigos bárbaros de Roma[22]: el año 408 fue ajusticiado y sustituido por otro general de prestigio, el maestre de la milicia Constancio, quien, a imitación de Estilicón, acabaría emparentando con la familia imperial mediante su matrimonio con Gala Placidia (hermana de Honorio y a la sazón viuda de Ataúlfo), e incluso accedería al título de Augusto el 421, reinando

21. Según Alan Cameron (Theodosius the Great and the Regency of Stilico, *Harvard Studies in Classical Philology*, 73, 1969, 247-80), Estilicón solo fue nombrado regente de Honorio, no de Arcadio que ya era mayor de edad (la *tutela* civil acababa a los 14 años).

22. Claudiano (*IV Cons.* 484 ss. *Epit.* 295-300), en cambio, está literalmente obsesionado en mostrar la fidelidad (dudosa) del ejército (en gran parte compuesto de bárbaros) a Estilicón y al propio Honorio. Cf. M.Castillo (1993, 74 ss.).

como Constancio III durante unos meses. La muerte de Estilicón agravó las amenazas que se cernían sobre el imperio: Roma fue saqueada por Alarico durante tres días terroríficos de agosto del 410. Para muchos coetáneos, era el final de la ciudad eterna y no pocos pensaron que ello equivalía al fin del mundo. Quizá en lo primero estuviesen acertados, aunque nuestro presbítero e historiador Orosio escribiera entonces sus *Historias* y Agustín su *Ciudad de Dios* intentando dar una explicación tranquilizadora, a la que aludiremos en el capítulo IX. La vuelta a la política de entendimiento con los pueblos invasores, que había costado la vida a Estilicón, ya ni siquiera era un recurso para vivir en paz, sino el único medio de enmascarar la superioridad aplastante de los bárbaros y de prolongar unos decenios más la agonía del Imperio. Constancio pactó con los reyes visigodos Ataúlfo (muerto en el 415) y Valia, que se convirtió en federado del Imperio pero teniendo bajo su tutela la Galia meridional. Aunque en Hispania éste lucharía con éxito contra otros pueblos bárbaros, las provincias hispanas ya no volverían al control de Roma. La trepidante sucesión de usurpadores y de emperadores «legítimos», puede ocultarnos las terribles condiciones de vida de aquellos años. Orosio y el cronista Hidacio, obispo de *Aquae Flaviae* (Chaves), describen con tremendo realismo el pillaje y las matanzas provocadas por pueblos invasores (vándalos, suevos, alanos...), desgracias que en Hispania vinieron acompañadas, según este último (*Chron.* 46-48), de otros males no menores: «No obstante esta depredación de los bárbaros y el azote de la peste, el tiránico recaudador de impuestos y los soldados acaban con las riquezas y los aprovisionamientos de las ciudades». La miseria fue tal que las alimañas devoraban a los hombres... vivos o muertos. Ambos historiadores (Oros. 7, 41-47; Hid. *Chron.* 49) destacan que la paz solo sería restablecida por los propios bárbaros, tras convertir sus espadas en arados, y Orosio (7, 43, 15-16.) confía incluso en que Valia restaurará los tiempos cristianos.

El sucesor de Honorio, su joven sobrino Valentiniano III (423-455), dependió siempre de su madre Gala Placidia (ahora viuda de Constancio) y de algunos generales, especialmente de Bonifacio, conde de África que mantuvo unas intensas relaciones con Agustín (cf. cap. IX), y del no menos aguerrido Aecio, que hubo de reconocer sin embargo las conquistas norteafricanas de los vándalos. Una vez más, el capricho, que no la política militar, es responsable de las decisiones más insólitas y desventuradas, pero a las que ya, extinguido todo principio de legalidad, ni siquiera cabe calificar de «usurpación» o «traición»: Aecio inició su fulminante carrera

militar reclutando entre los hunos un poderoso ejército de carácter semiprivado que puso, inicialmente, al servicio del usurpador Juan (423-425) y luego, a la muerte de éste, lo utilizó como medio de presión para hacerse nombrar *magister militum*. Su poder absoluto despertó el recelo de la propia regenta (Placidia), que decide librarse de él con la ayuda, naturalmente, de otro general, el ya citado Bonifacio. Éste no vio mejor manera de debilitar la posición de Aecio que concitar la invasión de los vándalos sobre África, provincia que de este modo se pierde definitivamente para el Imperio tras largos decenios de guerra (429-474)[23]: un hecho significativo, aunque no excepcional, es la actitud favorable a los invasores adoptada por gran parte de la población civil africana, especialmente los indígenas y los cristianos no católicos. Quizá Bonifacio no previó esta fatal circunstancia, pero tampoco debió sentirse muy afectado en sus sentimientos patrióticos, pues acto seguido marcha a Italia para luchar contra Aecio, encontrando allí la muerte el año 432. Aecio, dueño único de Roma durante más de 20 años (433-454), también apuntaló su autoridad por vía matrimonial (su hijo se casó con una hija de Valentiniano III) y dio a la decrépita Roma efímeros momentos de gloria, especialmente con su triunfo sobre los hunos de Atila, su antiguo aliado, en los Campos Cataláunicos (451). Sin embargo, en esta época de debilidad militar y de inseguridad generalizada en las fronteras, no había más remedio que acudir a pactos continuos con uno u otro pueblo, al que generalmente se le concedía tierras y se le admitía como aliado o mercenario en el ejército romano. No era difícil en estas circunstancias extender rumores y acusaciones formales de lesa traición: como acaeció con Estilicón, también ahora Aecio es víctima de las intrigas cortesanas, siendo brutalmente asesinado a manos de su propio consuegro, el emperador Valentiniano.

En sus últimos dos decenios, el Imperio occidental ve sucederse hasta nueve emperadores, mientras todas sus provincias se iban desgajando del control central. El dirigente romano más importante fue nuevamente un general de origen bárbaro y escasas cualidades políticas, Ricimero. El Imperio caía así en manos de otro condotiero, aunque a estas alturas no es solo él, sino también los reyes bárbaros, quienes nombran a los emperadores romanos: el vándalo Genserico asoló Roma en el 455 y puso

23. Cf. Gil Egea, M.E. (1998) *África en tiempos de los Vándalos: continuidad y mutaciones*, Alcalá de Henares, esp. 181-184.

en fuga al emperador Máximo, y ese mismo año el rey visigodo Teodorico II nombró como nuevo monarca a Avito, entonces prefecto del pretorio de las Galias, que reinaría con el único apoyo de visigodos y burgundios. Ricimero labra en estos años su prestigio militar: en 456 aniquila la flota de los vándalos y poco después, de acuerdo con el Senado romano, eliminó *manu militari* al «usurpador» Avito y proclamó emperador a Mayoriano (457-61), un viejo maestre de la milicia al que pensaba manipular como su hombre de paja en la cúspide del Estado. Sorprendentemente, Mayoriano obtuvo algunos triunfos importantes sobre los vándalos en Campania y sobre los visigodos de Teodorico II en Galia, pero la victoria militar ya no despierta el viejo orgullo de Roma, sino las envidias de sus dirigentes: Ricimero se deshace brutalmente de Mayoriano, el último emperador occidental digno de tal nombre, y pone en su lugar al débil Libio Severo, del que también se librará poco después. En la realidad y en la mentalidad de la época, la institución imperial era una simple cobertura legal para el poder militarista y tiránico de unos desalmados. De hecho, el trono quedaría vacante durante año y medio, hasta que Oriente nombró a un candidato, Antemio, al que Ricimero aceptó inicialmente y al poco condenó a muerte. Cuando él mismo fallece de muerte natural, tras 17 años de gobierno despótico (472), el prestigio de Roma era cosa del pasado: siendo emperador un tal Rómulo Augústulo, que apenas contaba siete años de edad, el jefe bárbaro Odoacro lo depuso el año 476 y tuvo la original idea de enviar a Zenón, emperador de Oriente, las insignias del poder, pidiéndole a cambio que le nombrara «patricio». Poniendo así fin a la larga serie de emperadores fantoches, Odoacro fijaba sin querer la fecha más simbólica de la muerte del Imperio romano occidental y del mundo antiguo.

Tan frenética sucesión de pronunciamientos, usurpaciones y asesinatos de emperadores, que aquí solo hemos descrito a vuelo de águila, atestigua la degradación de Roma como monarquía militar hasta convertirse en una dictadura militarista sin la más mínima base civil, ni desde el punto de vista legal ni desde el punto de vista social. Esta evolución no pasó desapercibida a los coetáneos, que al menos formalmente eran ya en su mayoría de devoción cristiana. El descrédito militar se extendió, lógicamente, entre la población civil que debía financiar su mantenimiento sin recibir a cambio las contraprestaciones materiales e ideológicas de los tiempos pasados, cuando afluían a Roma las riquezas expoliadas en los países conquistados. El menosprecio ciudadano hacia la milicia se agudiza porque el ejército es una extraña amalgama de pueblos bárbaros

y porque nada queda en él del patriotismo heroico de las legiones romanas: en realidad, como prueba el abandono de las provincias más periféricas y el progresivo desmantelamiento de las fuerzas fronterizas en beneficio del ejército central, las tropas tienen ya como principal función la defensa del poder imperial en su sentido más restrictivo, como si tan solo defendieran el patrimonio del emperador de turno, mientras que los más poderosos buscan la protección de sus bienes con ejércitos privados y los sectores más pobres, es decir, la mayoría de la sociedad, quedan simple y llanamente desamparados frente a las incursiones de los bárbaros o las depredaciones de los bandoleros. De este modo, perdido el miedo a lo desconocido, se desmoronó el mito de Roma y se dio la bienvenida a los nuevos reinos romano-germánicos que garantizaban una mínima estabilidad. Sin esta degradación militar sería incomprensible el arraigo de los ideales pacifistas en el seno de la Iglesia latina, la única institución que cohesionaba ideológicamente el Imperio occidental. Oriente logró sobrevivir, entre otras razones, porque allí se mantuvo la concepción tradicional del Imperio y porque sus enemigos externos fueron en gran medida desviados hacia Occidente: ya hemos señalado cómo se perdieron las provincias de Hispania y África. Britania fue literalmente abandonada a inicios del siglo V, cuando las legiones allí acantonadas fueron trasladadas al continente para reforzar el *limes* renano. Ante las diversas oleadas de tribus que comienzan entonces a asolar la isla, especialmente con la definitiva conquista sajona del 449, la población civil pide reiteradamente ayuda militar al Imperio, que se la niega una y otra vez, posiblemente porque no podía. Galia acabó siendo repartida, a finales del siglo V, entre burgundios (regiones del SE y valle del Ródano), francos (Norte y cuenca del Sena) y visigodos (Centro y Sur). Italia, en fin, se perdió también en estas fechas, aunque no a causa de las invasiones bárbaras, sino por la mera barbarización de su ejército, en especial de la guardia palatina. La autoproclamación de Odoacro como rey el año 476 puede servir como fecha final, aun cuando la idea de Imperio habría de pervivir durante no pocos siglos en los «reinos bárbaros» que iban conformándose dentro y fuera de Italia.

2. RECLUTAMIENTO Y ESTIMACIÓN SOCIAL DE LA MILICIA

Aunque legalmente el sistema de conscripción obligatoria nunca fue abolido, el ejército romano profesional se formó en su mayor parte de

voluntarios[24]. Salvo casos de emergencia, esclavos y libertos estaban excluidos y en el Bajo Imperio tampoco se admitían a *cohortales* (funcionarios provinciales), *curiales* ni, desde principios del siglo V, *coloni adscripticii* (Jones, 1964, II, 614 ss. y III, 184-6, nn. 14 y 20). A tenor del juicio formulado por Arrio Menandro, jurista de la época de Septimio Severo, todavía a inicios del siglo III no era neeesario recurrir a levas forzosas: «Es más grave el delito de eludir el servicio militar que el de pretenderlo <contra derecho>; también antiguamente los que no se presentaban a la leva militar eran reducidos a esclavitud como traidores a la libertad, pero, al cambiar el régimen del ejército, se abandonó <en este caso> la pena capital, ya que generalmente se puede suplir el número con soldados voluntarios» (*Dig.* 49, XVI,4,10). Esta afirmación debe, sin embargo, matizarse. Los largos decenios de guerras y conflictos sociales habían diezmado de tal modo la población itálica que Augusto hubo de recurrir al alistamiento de no ciudadanos, si bien mantuvo la ficción jurídica del viejo ejército cívico mediante el otorgamiento automático de la ciudadanía a los reclutas peregrinos, que en su mayoría eran súbditos romanizados de las provincias o habitantes de las regiones donde se acantonaban las tropas, y con Tiberio se suprimen las levas en Italia. El agotamiento demográfico y moral de la Península, en especial la escasez de jóvenes (*iuventutis penuria*) a la que aludía Plinio (*NH* 7.149), tuvo un significativo reflejo en la literatura de la época, que deja de interesarse por los tópicos sobre las glorias marciales de Roma, para enorgullecerse de la seguridad itálica en el sentido que lo entendía Propercio (2,7,13-14): «¿De qué me serviría ofrecer hijos a los triunfos de la patria? No habrá soldado de mi sangre». El propio Tiberio, según observa Tácito (*Ann.* 4, 4, 2.), sintió «la necesidad de completar los ejércitos con levas, pues faltaban soldados voluntarios y, aunque los hubiera, no se comportaban con el mismo valor y disciplina, porque la mayor parte de los que espontáneamente entraban en la milicia eran indigentes y vagabundos (*inopes ac vagi*)». Otras fuentes ratifican esta situación: criminales de todo tipo encontraron cobijo en las fuerzas armadas (a la manera de la moderna Legión Extranjera), los jóvenes con recursos evitaban con sobornos las

24. G.R.Watson (Conscription and Voluntary Enlistment in the Roman Army, II *Congr. int. d'épigraphie grecque et romaine*, VII, 1977, 487-8). P.A.Brunt (Conscription and volunteering in the Roman Imperial Army, en *Roman Imperial Themes*, Oxford 1990, 188-214) cree, sin embargo, que la conscripción mantuvo su importancia durante el Principado.

conscripciones forzosas o eran ilegalmente sustituidos por esclavos, y otros menos afortunados se escondían para evitar ser reclutados, impulsados -escribe Suetonio- por el miedo al servicio militar (*sacramenti metus*)[25]. Si el «soldado proletario» de la época de Mario ya era calificado de *rusticus* o *agrestis*, como expresión de la inferioridad social y cultural con que lo contemplaban las élites de Roma, este menosprecio no hará sino acentuarse por la imagen de indisciplina y brutalidad que ofrecen en aquellos años los cuarteles legionarios, imagen que en nada mejoró el ejército permanente del Principado, cada vez más mermado de reclutas itálicos[26]. Para mediados del siglo I d.C. al menos un tercio de los efectivos legionarios era de origen provincial, y a partir de esta fecha, coincidiendo con la difusión de asentamientos militares estables y con una concepción más territorial de la defensa, el reclutamiento local se fue convirtiendo en la norma, de manera que también las relaciones de los soldados con su entorno se intensificaron: muchos formaron familias de hecho (todavía no reconocidas oficialmente) y en torno a los campamentos se aglutina una bulliciosa población civil que en no pocos casos, como ilustra la ciudad española de León, dará origen a importantes aglomeraciones urbanas (Forni, 1974, 386-90; Luttwak, 1979, 117 ss.). Los largos períodos de paz que jalonan el Principado, sobre todo el siglo II, facilitaron y hasta incitaron las actividades no militares de los soldados, su participación en negocios civiles y su imbricación social en las ciudades y provincias donde se asentaban los campamentos, con el consiguiente deterioro de la disciplina que apenas pudo ser atajado mediante un mayor énfasis en los entrenamientos y un mayor rigor en la selección de la tropa (R.W.Davies, 1969, 208-13; Watson, 1985, 143 ss.).

La creciente escasez de voluntarios prueba el escaso atractivo de la milicia y explica las reformas emprendidas por Diocleciano y sus sucesores para convertirla en una profesión hereditaria: los hijos de soldados y veteranos fueron por tanto obligados a servir en el ejército, medida que modificó inicialmente Constantino, permitiéndoles elegir entre el ejército

25. Suet. *Tib.* 8. Cf. Tác. *Ann.* 14, 18; Plinio, *Ep.* 10, 30; Dion Casio, 72,4,1; SHA, *Marco Aurelio* 21,6-7, y otras referencias analizadas en Macmullen, R. (1976) *Roman Government's Response to Crisis, A.D. 235-337*, New Haven, 184. Sobre las diversas penas que se infligían al desertor, cf. *Dig.* 49, 16, 5.

26. Brunt, P.A. (1962) The Army and the land in the Roman revolution, *JRS* 52, 69-86. Harmand, J. (1967) *L'armée et le soldat à Rome de 107 à 50 avant n.e.*, Paris, 286-289 y 427.

o la curia municipal, pero luego se aprobó definitivamente que solo se asignasen a las curias los reclutas que careciesen de cualidades físicas para la guerra[27]. Por otra parte, también con el emperador Diocleciano se restableció un sistema regular de conscripción anual que tenía lugar en cada ciudad bajo la supervisión de un curial, el *procurator tironum*. Sin embargo, las levas no se hicieron todos los años en todas las provincias, recaudándose en su lugar una tasa, el ya mencionado *aurum tironicum*, que permitía a la población civil librarse del servicio. De este modo la conscripción militar se convirtió legalmente en un impuesto más sobre la tierra: cada terrateniente debía dar al ejército un número de hombres proporcional a la extensión de sus propiedades (o bien pagar el correspondiente *aurum tironicum*), y los pequeños propietarios debían agruparse en grandes consorcios (*capitula sive temona*) responsables de suministrar uno o más reclutas (*tirones*). Cada propietario (*capitularius*, *temorarius* o *kephalaiotés*) asumía por turnos la representación fiscal del consorcio y, con ella, la obligación de proporcionar un mozo, adquiriendo al mismo tiempo un derecho de indemnización de los demás socios: este es el sistema llamado *protostasia*. Otras veces, el capítulo habría anticipado al capitulario la suma para adquirir un recluta fuera del consorcio, reduciendo de este modo la prestación del temonario a un *munus* personal (llamado *prototypia*). Como era de esperar, gentes indeseables, algunos deficientes físicos, *vagi* o *vacantes* (términos que hablan por sí mismos) y sobre todo bárbaros acabaron así enrolados en las legiones[28], sin que tampoco faltaran gobernadores y funcionarios imperiales que sacaron provecho de esta

27. *CTh* VII, 22,1 (año 313), y 2 (del 326). Cf. además 5.22. 4-5; 7.1.5, 8 y 22,7-10. Este estado de cosas lo confirma el *archivo de Abinnaeus*, 19 y diversos textos cristianos: san Martín era hijo de un oficial (Sup.Sev. *V.Mart.* 2) y Gregorio Nacianzeno pide a un *magister militum* que exima del servicio al hijo de un soldado que era lector de la iglesia (*Ep.* 225). La última ley sobre conscripción de hijos de veteranos data del 398 (*CTh* VII,22,12), aunque el carácter hereditario del servicio debió mantenerse entre los *limitanei*.

28. Sobre los beneficios que reportaba a las clases bajas la carrera militar, materializados principalmente en el *decus castrorum* (la promoción rápida) y la *honesta missio* (recompensa recibida con ocasión del licenciamiento), cf. Filoramo y Roda (1992, 106 ss. con una ilustrativa selección de textos epigráficos y papirológicos de los siglos I y II d.C.). Para el siglo III, la carrera meteórica del emperador Maximino es un caso elocuente al que ya hemos aludido. Para el siglo siguiente puede servir de ilustración el bárbaro Carietón, que había apoyado con su banda al usurpador Magnencio, se alió luego con el ejército de Juliano para reprimir a grupos de salteadores y alcanzó el grado de *comes* (Lib, *Or.* 18.104; Zós. 3.7).

situación exigiendo cantidades exhorbitantes a campesinos y aldeanos sin apenas recursos. Para evitar estos abusos, Valentiniano, Valente y Graciano ordenaron que el recluta debía elegirse entre los colonos o hijos de los propietarios (*protostasia* o *munus* patrimonial), a los que se compensaba con la consiguiente remisión de impuestos, y fijaron la cantidad a pagar en 30 *solidi*, más 6 que debían entregarse a los soldados para sufragar el uniforme y otros gastos (Mommsen, 1889, 246 ss. Grelle, 1964, 7 ss.)[29].

La impopularidad del sistema puede colegirse de la legislación contra colonos que, de acuerdo con sus dueños, se mutilan dedos para eludir el servicio militar, siendo castigados los primeros con la hoguera y los segundos con elevadas multas[30]. Aunque es probable que los emperadores prefiriesen la contribución en metálico porque ello les permitía reclutar voluntarios, principalmente bárbaros, en el lugar y momento más conveniente, el sistema de conscripción forzosa se mantuvo vigente hasta el siglo VI y fue sin duda una fuente de aprovisionamiento de reclutas mucho más importante de lo que podría deducirse por las escasas referencias de nuestra documentación al respecto. Sin embargo, los compiladores del Código de Justiniano eliminaron todas las leyes sobre el carácter hereditario de la profesión militar y las referencias a la conscripción, por lo que cabría deducir -y así lo ratifican otros testimonios aislados- que bajo el reinado de este emperador el reclutamiento fue de nuevo voluntario, detectándose incluso una menor proporción de elementos bárbaros. Dado

29. Amiano, 31.4.4; *CTh* VII,13,2 y 6 (año 370), VII,13,7 (año 375). Sobre los abusos del sistema, al que volveremos a aludir con ocasión del martirio de Maximiliano, cf. *De rebus bellicis* 4; Sóc. HE 4.34; Vegecio,1.7 y el *archivo de Abinnaeus* (comandante del ala acantonada en Dionysias, El Fayum), en especial los documentos nº 18 (el presidente de la *boulé* de Arsinoe protesta por la conscripción de personas y apropiación de bienes realizada por soldados de Abinnaeus); 19 (un cristiano pide trato especial para su cuñado que ha sido alistado, como antes lo fue su padre, pues su madre es viuda y depende de este recluta); 35 (un irenarca local es arrestado por las dificultades para reclutar) y 44 (un *praepositus* abusa de un *capitularius* que ha pagado su impuesto). Cf. Berchem y Martin (1962, 13-21). Para Carrié (1976, 173), el documento 18 no alude a la *collatio tironum* sino a un enfrentamiento entre colonos de propietarios civiles y otros de propietarios militares. En todo caso, como señala este mismo historiador (1978, 228 ss.), puesto que la inmensa mayoría prefería pagar antes que alistarse (Amiano, 19.11.7), el nuevo sistema solo era un pretexto para imponer otro tributo y conseguir así más oro.

30. *CTh* VII,13, 4 (año 367), actualizando un decreto de Constantino, y 5 (368). Cf. además VII,22,1 (313); VII,13,10 (381); Amiano, 15.12.3.

que las condiciones de la vida militar apenas han mejorado desde el siglo IV, estos cambios solo pueden explicarse por un empeoramiento de la situación económica y, sobre todo, porque ahora, reducido el Imperio a su parte oriental, la mayoría de los reclutas sirven cerca de sus lugares de origen[31].

Con el paso del tiempo fueron las provincias fronterizas, las menos romanizadas, las principales proveedoras de soldados. De hecho, a partir de Adriano el reclutamiento fue casi exclusivamente local, es decir, las legiones se nutren con los habitantes de las regiones limítrofes donde estaban acantonadas. De este modo los llamados *dediticii* (hombres que se habían entregado a los romanos), *laeti* (colonos de origen bárbaro asentados en áreas específicas del Imperio, las llamadas *terrae laeticae*), *numeri* (pequeñas unidades auxiliares de marcado carácter étnico) o *gentiles* (especie de legión extranjera y bárbaros norteafricanos a los que se entregó tierras a cambio de proteger la frontera) se harán personajes familiares y permanentes de la vida militar romana[32]. Según la gráfica observación de Dion Casio (75,2,6), para los ciudadanos romanos de finales del siglo II los soldados procedentes de las fronteras resultaban salvajes a la vista, terribles al oído, desagradables en la conversación. La barbarización del ejército apenas se vio atenuada por la creciente importancia del reclutamiento forzoso de *ex castris*, es decir, hijos de soldados, que habían nacido y se habían criado en torno a los campamentos romanos[33]. El carácter galogermánico del ejército del Rin (8 legiones), era

31. Sobre los problemas anejos a los diversos tipos de alistamiento sigue siendo útil el pedagógico trabajo de Gigli (1947, 268 ss.). Cf. además Jones (1964, II, 668-70), Haldon (1993, 20-21), P. Southern y K.R. Dixon (*o.c.* 67 ss.) y Elton (1996, 128 ss.). Otras interpretaciones, favorables a la pervivencia de la conscripción y a la naturaleza hereditaria del servicio, pueden verse en Whitby, M. (1995) Recruitment in Roman Armies from Justinian to Heraclius (*ca.* 565-615), en Cameron, Averil (ed.), *The Byzantine and Early Islamic Near East. III. States, Resources and Armies*, Princeton, 61-124, esp. 75 ss.

32. Es probable que estas unidades fuertemente barbarizadas mantuvieran una estructura étnica y un espíritu de lucha que las tropas clásicas de *auxilia*, muy romanizadas, ya habían perdido. Cf. Cheeseman (1971, 85-90), J.C.Mann (A Note on the Numeri, *Hermes* 82, 1954, 501-506), M.P. Speidel (The Rise of Ethnic Units in Roman Imperial Army, *ANRW* II,3, 1975, 202-31) y Webster (1985, 149-50).

33. Cf. algunas cifras conocidas por la epigrafía en Homo (1961, 143). Sobre la evolución del reclutamiento en las diversas provincias del imperio, cf. Forni (1953, 159-212) y el cuadro-síntesis elaborado por Petit (*o.c.* 11).

una realidad preocupante al menos desde el siglo II y tanto más peligrosa cuanto más se nutría la oficialidad de sus propias filas, dando así una unidad étnica y regional a las legiones y a sus mandos que en nada convenía a los intereses del Imperio: baste recordar que cuando Alejandro Severo decide enviar a Oriente parte de estas tropas, se produjo un amotinamiento que costó la vida al emperador, y algo muy similar acaeció el año 360 cuando Constancio II quiso reforzar con legiones renanas su expedición contra los persas, provocando con ello un nuevo motín y la proclamación de Juliano como Augusto. Pero debe subrayarse que estos germanos, aunque reacios a alejarse demasiado de sus hogares, fueron por lo general leales a Roma, incluso cuando hubieron de luchar contra tribus hermanas, lo cual se explica en gran medida porque carecían de lo que hoy llamaríamos «sentimiento nacionalista», vivían en un estado casi permanente de luchas internas y eran por tanto muy dúctiles a una plena romanización (Elton, 1996, 138): la fluidez con que los oficiales germanos hablaban latín y su tendencia a vivir sus años de retiro en el Imperio, sin regresar a Germania, confirman esta realidad (Jer. *V.Hilar.* 22; Amiano, 15.5.16; 18.2.2). La diversidad étnica y geográfica de la cuenca danubiana restó en cambio homogeneidad al ejército asentado en esta amplia zona limítrofe (unos 2.700 kms). Esta circunstancia, así como el hecho de ser desde Adriano el más numeroso (12 legiones), hace aún más comprensible que estas tropas careciesen de tendencias segregacionistas y que de ellas surgiesen los emperadores restauradores en los momentos más críticos del siglo III. Teóricamente la situación era similar en el *limes* oriental, cuyas tres legiones aceptaron en sus filas a no ciudadanos desde un principio: de hecho «godo» era el término coloquial para designar a un soldado en lengua siríaca (Jones, 1964, III, 193 n. 53). En todo caso, los mejores y más numerosos efectivos se asentarán a lo largo del *limes* renanodanubiano, aun cuando solo durante el siglo I y parte del II sus legionarios fuesen mayoritariamente ciudadanos procedentes de Italia. El distanciamiento ciudadano del ejército y su progresiva barbarización coincidió, pues, con el aumento de los peligros externos y de las divisiones internas en Roma. De ahí que a lo largo del Principado y sobre todo a partir del siglo III, la valoración institucional de la milicia se incrementase en la misma medida que decrecía su estimación popular (Christol, 1988, 173 ss.).

En las regiones no fronterizas el abismo entre la población civil y la militar se hizo así cada día más insalvable, sobre todo porque los soldados se regían por normas y formas de vida muy peculiares. No es, pues,

sorprendente que los ciudadanos, legalmente obligados a ceder un tercio de sus casas para alojar a las tropas en campaña, mantuviesen frecuentes conflictos con unos huéspedes que, como señalan diversos testimonios, tendían a abusar de sus anfitriones exigiéndoles, incluso violentamente, comida (*cenaticum*) o comodidades caseras (*salganum*) no previstas en la ley, como ropa, aceite o leña, sin mencionar otros atropellos que no siempre fueron debidamente castigados y que explican por qué las ciudades hacían todo lo posible para evitar el alojamiento de tropas[34]. El oficio militar no era ciertamente un oficio como los demás[35], el ejército era una institución que modelaba de modo muy particular a quienes servían en sus filas (no en vano fue en su tiempo, y ahora con los godos, un instrumento clave de romanización), y para compensar su aislamiento social los soldados fortalecieron aún más sus lazos internos y sus sentimientos de camaradería y fraternidad, como se refleja en sus mismos apelativos (*commilitones*, *fratres*, *contubernales*...) y en los numerosos *collegia*, generalmente de carácter funerario, a los que se afiliaban combatientes en activo, veteranos y *cives* de la región donde se ubicaba el campamento, es decir, probables ex-militares. Esta fraternidad cívico-militar se refleja a menudo en el ofrecimiento de exvotos a diversas divinidades clásicas, de lo que nos ha llegado una rica información epigráfica (MacMullen, 1984, 441 ss.), y nos hace comprender el rechazo casi repulsivo que los individualistas insumisos cristianos recibían de sus *commilitones*. Los lazos eran tan fuertes y era tan difícil volver a la vida civil tras más de veinte años de milicia, que muchos preferían seguir viviendo, una vez licenciados, allí donde habían servido antes que iniciar una nueva vida como campesinos en las diversas provincias del Imperio: es un fenómenos que ya Tácito (*Anales*, 14, 27, 2-3) percibe en el año 60 d.C. cuando los veteranos se negaron a repoblar Pozzuoli, «pues los más se dispersaron por las provincias en las que habían cumplido su servicio; además, desacostumbrados al matrimonio y a criar hijos, dejaban sus casas vacías y sin descendencia.

34. *CTh* VII,8, 5 (año 398); 9.1 (año 340), 2 (361), 3 (393), 4 (416); VII,4,12 (364); Josué el Estilita 86, 93-96 (principios del siglo VI). Sinesio de Cirene advierte de los abusos cometidos por el ejército en el discurso pronunciado a inicios del 400 ante el emperador Arcadio, llegando a decir que estos militares son como perros guardianes que ahuyentan a los lobos para zamparse ellos mismos el rebaño (*Sobre la realeza*, 24). No debió ser bien escuchado, pues en su carta 130, escrita cinco años después, denuncia diversos chantajes de algunos oficiales sobre los soldados rasos y los ciudadanos.

35. Veyne, P. (1976) *Le pain et le cirque*, Paris. 1976, 610.

En efecto, ya no era como antes, cuando se enviaban a colonizar legiones enteras con sus tribunos y centuriones...»

Uno de los cambios más trascendentes en el organigrama militar del Imperio fue sin duda el reconocimiento de unidades bárbaras como aliadas o federadas del ejército romano (*foederati*). Durante el Principado, su reclutamiento tuvo por lo general un carácter individual y estos efectivos servían bajo oficiales romanos. Solo en las regiones fronterizas, cuyo simple reconocimiento prueba el fin de un imperialismo expansionista, Roma recurrió a su ancestral diplomacia de formalizar tratados con tribus o pueblos de la zona que actuaban como «estados-colchón», aseguraban la paz en el interior, economizaban cuantiosos recursos al Estado y, como ha subrayado Luttwak (1979, 20 ss.), constituyeron la piedra angular de la gran estrategia militar de Roma, la clave quizá de su larga pervivencia. Estos acuerdos cambian de significado a partir del siglo IV, cuando la debilidad del Imperio y su incapacidad para mantenerse en las fronteras le obliga a pactar no con *amici populi romani* sino con sus enemigos y a veces como concesión tras una humillante derrota militar. Graciano, por ejemplo, cedió en el 380 a los vándalos parte de Panonia Superior con el compromiso de que ellos la defendiesen de otros posibles invasores. Poco después, tras el desastre de Adrianópolis (378), Teodosio concertó con los godos un acuerdo similar: su establecimiento en Mesia a cambio de vigilar el *limes* y ayudar en su caso como aliados a las legiones romanas. Aparece así un nuevo tipo de federados, integrados por hordas bárbaras empobrecidas que exigen tierras dentro del Imperio y una retribución monetaria por su asistencia militar. Dado que estas tropas mantienen sus propios jefes, disciplina y métodos de combate, en la práctica se trataba de contingentes muy heterogéneos cuya colaboración era a veces más perjudicial que beneficiosa[36]. De hecho, su presencia cada vez más numerosa acabó por absorber todo el presupuesto militar, haciendo inevitable la desintegración del ejército regular en Occidente a mediados del siglo V. La escasez de numerario para pagar a las legiones empieza

36. Amiano, 31.16.8; Sinesio afirma que el Imperio solo puede defenderse apropiadamente con tropas «romanas» (*Sobre la realeza*, 19), tesis que probablemente se forjó al calor del desastre de Adrianópolis, como ha señalado Heather (1988, 152 ss.). Sobre las consecuencias de esta derrota, que marca el principio del fin del ejército romano tanto en oriente como en occidente, y las nuevas unidades de federados bárbaros, cf.A. Ferrill (*La caída del Imperio romano. La explicación militar*, Madrid 1989, 56-68) y Liebeschuetz, (1998, 26-47). Para su dimensión política y religiosa, Vera (1986, 223 ss.).

a constatarse al menos desde mediados del siglo anterior, bajo los reinados de Constancio y Juliano (Amiano, 20.11.5; Mamertino, *Paneg. Lat.* 3.1). En su biografía de Severino, Eugippius transmite un testimonio elocuente del resultado final que esta penuria trajo al *Noricum*, provincia que hubo de abandonar con sus monjes el año 488 ante la inseguridad creada cuando las últimas tropas se fueron a Italia para reclamar el cobro de las soldadas atrasadas. Según sus palabras (20,1), «mientras se mantuvo el Imperio romano, los soldados recibían una paga pública en muchas ciudades para la defensa de la frontera, pero cuando esta costumbre se perdió las unidades militares y la propia frontera desaparecieron»[37]. A pesar de todo, estos bárbaros y marginados sociales no carecieron, en ocasiones, de sentimientos patrióticos. Por una singular metamorfosis sociológica, muchos de ellos trocaron su condición de enemigos potenciales del Imperio en valedores adelantados del mismo, convirtiéndose así en los perros guardianes de la «romanidad» (concepto que se acuña ahora por vez primera), imbuidos de un espíritu «ultranacionalista» que contrastaba vivamente con la apatía de los «viejos ciudadanos» (Ste Croix, 1988, 552 ss. y 753 n. 40)[38].

La soldada o *stipendium*, al igual que la *annona* (suministro de víveres), variaba según la jerarquía y la categoría del cuerpo militar: al final del reinado de Augusto, los legionarios ganaban 225 denarios anuales, 375 las cohortes urbanas y 750 los pretorianos. Las tropas auxiliares cobraban un poco menos, probablemente 5/6 de la paga del

37. Esta frase de Eugippius parece aludir exclusivamente a la pérdida del *Noricum*, como creía, entre otros, A. Momigliano (La caduta senza rumore di un impero nel 476 D.C., *Rivista Storica Italiana* 85, 1973, 5-21). Pero tampoco faltan razones a quienes piensan que debe hacerse extensiva al conjunto del Imperio occidental: Markus, R.A. (1982) The End of the Roman Empire: A Note on Eugippius, *Vita Sancti Severini*, 20, en *Nottingham Medieval Studies* 26, 1-7 (= Markus, 1994, VI).

38. La mayoría de estos «bárbaros» estaban, por tanto, profundamente romanizados y prácticamente todos hablaban con fluidez el latín. En su vida de Hilarión, Jerónimo cuenta la historia de un germano, comandante de la guardia de Constancio II, que fue al desierto de Palestina para que el beatífico eremita lo liberase de algunos males provocados por el demonio. El comandante, que hablaba franco y latín (no griego ni siríaco, las lenguas del santo) iba acompañado de intérpretes que hablaban latín y griego: al parecer, solo el demonio que habitaba en el cuerpo del germano entendía cualquier idioma... Cabe recordar que-sí era bilingüe el legionario que aparece en *El Asno de oro* (X, 39) requisando (en latín y griego) al famoso burro. En todo caso, es sabido que la lengua oficial del ejército era el latín y de ella se servían incluso quienes tenían el griego como lengua materna (Watson, 1974, 496).

legionario[39]. Teniendo en cuenta el escaso número de soldados en relación con la magnitud del Imperio y, sobre todo, su carácter todavía expansivo y depredador, no es exagerado afirmar que «en los inicios del Principado, el costo total del ejército no llegaba anualmente ni a la mitad de las rentas imperiales» (Luttwak, 1979, 16). Domiciano aumentó considerablemente estos sueldos (300 denarios para los legionarios, 500 para las cohortes urbanas y 1000 para los pretorianos) y otro tanto haría Cómodo un siglo después (375 para los legionarios, 625 para las cohortes urbanas y 1250 para los pretorianos). Septimio Severo los subió a 600 para los legionarios y 500 los auxiliares, y al poco lo hizo también su hijo Caracalla (hasta 750 los auxiliares, 900 los legionarios y 2500 los pretorianos). Maximino el Tracio duplicó estas cifras y, en fin, sabemos que en el año 300 los legionarios y algunos auxiliares recibían 1.800 denarios anuales (Elton, 1996, 121). Estas subidas espectaculares deben, sin embargo, relativizarse ante el fuerte proceso inflacionista del siglo III y la consiguiente depreciación del numerario. El poder adquisitivo pudo incluso disminuir y quizá por eso durante el Bajo Imperio las retribuciones solían realizarse en especie. En todo caso, de estos sueldos se descontaban no solo los gastos de alimentación y vestido, sino también el armamento, de modo que el dinero líquido que realmente recibían las tropas (normalmente en tres pagas anuales) era bastante exiguo: aunque se trate de una exageración, no deja de ser significativo que Diocleciano, en el preámbulo a su edicto de precios, afirmase que el *stipendium et donativum* de un soldado se gastaba en una sola compra debido a la avaricia de los comerciantes.

39. La documentación sobre las retribuciones militares es escasa y se presta a interpretaciones diferentes: el reciente estudio de R. Alston (Roman Military Pay from Caesar to Diocletian, *JRS* 84, 1994, 113-123) concluye que es imposible dar cifras precisas sobre las tropas auxiliares y que sobre las legionarias ocurre otro tanto a partir del año 197 d.C., cuestionando así las tesis de M.P.Speidel (1984, 1, 83-89). Las cifras que doy, siempre aproximativas, son las admitidas por la mayoría de los especialistas, sin entrar en discrepancias de detalle. Cf. Brunt (Pay and Superannotation in the Roman Army, *Papers of the British School at Rome*, 18, 1950, 50-75), A. Passerini (Gli aumenti del soldo militare da Commodo a Massimino, *Athenaeum* 24, 1946, 145-159), Watson (The Pay of the Roman Army: Suetonius, Dio and the *quartum stipendium*, *Historia* 5, 332-340, y The Pay of the Roman Army. The Auxiliary Forces, *Historia* 8, 1959, 372-78), R.Develin (The Army Pay Rises under Severus and Caracalla and the Question of the *annona militaris*, *Latomus* 30, 1971, 687-95), D.J. Breeze (Pay grades and ranks below the Centurionate, *JRS* 61, 1971, 130-35), R.P.Duncan-Jones (*o.c.*), H.C.Boren (Studies relating to the *stipendium militum*, *Historia* 32, 1983, 427-60), MacMullen (1984a, 571-80) y M.A.Speidel (Roman Army Scales, *JRS* 82, 1992, 87-106).

Además, parte de lo recibido debían depositarlo en la caja del campamento: «Los antiguos -escribe Vegecio (II, 20)- dispusieron con gran juicio que los soldados depositasen la mitad de las gratificaciones que les daban en el paraje donde estaban las banderas, para que no las gastasen en cosas vanas y superfluas con sus compañeros de rancho, porque la mayor parte de los hombres, y principalmente los pobres, gastan cuanto tienen». Así, el soldado formaba sin querer un pequeño caudal junto a su bandera y defiende ésta con más fervor (Watson, 1974, 497-500).

Los emperadores incrementaban la soldada mediante *donativa* o distribuciones esporádicas de dinero, a menudo oro, con ocasión de sus respectivos cumpleaños, del aniversario de su ascensión al trono o para conmemorar un nuevo consulado. Las cantidades repartidas eran muy variadas (dependiendo no tanto de la situación económica como de la política y militar), pero en general superaban el salario anual. A ello se añadía alguna posible condecoración o gratificación individual (por ejemplo, las raciones suplementarias para la familia del soldado casado) y, sobre todo, la prima de licenciamiento (*praemia militiae*) que consistía en una importante suma de dinero (unos 3.000 denarios para los legionarios y 5.000 para los pretorianos en tiempos de Augusto) o bien en la concesión de tierras (200 *iugera* aproximadamente, unas 50 Ha). En este caso (nunca documentado para tropas auxiliares y marineros), se podía hacer de manera viritana o mediante la fundación de colonias: con la paz interior y la estabilización de las fronteras, la política colonizadora sería progresivamente abandonada y acabó interrumpiéndose a mediados del siglo II, pero la asignación de tierras a veteranos aún se constata en el siglo IV[40].

El servicio militar era también un medio seguro de alcanzar la ciudadanía romana (para los interesados y sus hijos), ya fuese en el momento de la incorporación a filas (caso de los legionarios) o bien en el del licenciamiento (caso de los marineros y tropas auxiliares desde el reinado de Claudio) o tras varios años de servicio (caso de los *vigiles*)[41]. A efectos

40. *CTh* VII,20,3 (320) y 8 (364); *De rebus bellicis* 5.4. Más información sobre donativos y pagas de licenciamiento puede verse en Watson (1985, 108-114 y 147-53), Webster (1985, 264-268), P. Southern y K.R. Dixon (1996. 76-88) y Elton (1996, 122-123).

41. Cheeseman (1971, 34-35), Forni (1953, 31-50), Sherwin-White, A.N. (*The Roman Citizenship*, Oxford, 1973, 191-2 y 215), Webster (1985, 142-145).

prácticos, unos y otros solo gozaban plenamente de los derechos que la ciudadanía confería (entre ellos el de *conubium* o *matrimonium iustum*) tras obtener la *honesta missio* o la *causaria missio* (la otorgada por enfermedad o incapacidad) e incorporarse a la vida civil, y todo ello se hacía constar oficialmente en los llamados diplomas militares o certificados de licenciamiento, grabados normalmente en pequeñas placas de bronce, de los que se conservaba una copia en Roma[42]. Los soldados estaban además exentos del impuesto personal o *capitatio*, exención que diversas leyes del siglo IV hicieron extensiva a los familiares próximos (esposa y padres) o, si se carecía de éstos, se compensaba con deducciones en sus impuestos sobre la propiedad[43]. Los veteranos gozaban de otras importantes prerrogativas, como la exención de corveas, del *chrysargyron* o *collatio lustralis* (impuesto sobre artesanos y comerciantes) y, sobre todo, de las cargas curiales. A juicio de Jones, estos privilegios, las buenas condiciones generales del servicio (aunque muy diferentes según las diversas unidades) y la perspectivas de promoción y ganancias debieron hacer atractiva la carrera de las armas para los campesinos y bárbaros que constituían el grueso de los reclutas[44].

Mejor consideración aún merecieron, en todo momento, los mandos del ejército (Webster, 1985, 112-118). En Roma no existieron escuelas

42. Las fuentes también mencionan un licenciamiento especialmente honorífico o *emerita missio* que otorgaba la plenitud de privilegios al veterano (*Dig.*, 3,2,2; *CTh* VII,20,4, del año 325). Los *diplomata militaria*, recogidos en el CIL XVI (1936) y Suplemento (1955), solo se otorgaban a soldados auxiliares y marineros, no a los legionarios. Quizá por razones de prestigio o para regularizar sus matrimonios, también se extendieron algunos a los pretorianos y cohortes urbanas (Durry, 1938, 294-297; Campbell, 1984, 439-445; Watson, 1985, 136-140).

43. *CTh* VII, 20,4 pr &3 (año 325); 13.6 pr. (370); 7 &3 (375). Sobre los privilegios militares en época tardía cf. además Mommsen (1889, 248 ss.), Jones (1964, 617 y 675), así como *Dig.* 50.5.10 y 50.4.3. Aunque J. Haldon (1993, 42, nota 104) considera dudoso que durante el Bajo Imperio los militares siguieran exentos de la *capitatio*, es en esta época, concretamente a partir de mediados del siglo IV, cuando a juicio de Carrié (1976, 168-170 y 1978, 228 ss.), la carrera militar se hizo realmente privilegiada, permitiendo a los oficiales en activo convertirse en poderosos terratenientes y patronos.

44. *CTh* VII,20,2 (326) y 9 (366); 13.1.2 (360), 7 (369), 14 (385). *Dig.*, 49.18.2.5,2. Cf. Jones (1964, II, 618-19, 635-36 y 646-49. Entre los numerosos estudios sobre los privilegios militares de época imperial, cabe recordar, aparte de los ya citados, Sander (Das Recht des römischen Soldaten, *Rheinisches Museum für Philologie* 101, 1958, 152-234), MacMullen (1963, 107 ss.), Garnsey (1970, 245 ss.) y Campbell (1984, 210-29: privilegios testamentarios, y 229-36: sobre el *peculium castrense*).

militares de tipo moderno: los cuadros inferiores (*principales* o suboficiales y *decuriones* u oficiales subalternos) se forjaban en la propia milicia y en las experiencias bélicas (Watson, 1985, 77-86) mientras que los altos mandos (tribunos, prefectos y legados) pertenecían al orden senatorial y ecuestre, eran generalmente designados por los emperadores y solo servían en las legiones como un medio de promoción política, por lo que solían carecer de experiencia militar[45]. Entre los mandos subalternos cabe destacar la figura del centurión que, como su nombre indica, estaba al frente de una centuria o unidad táctica integrada inicialmente por cien hombres y desde el siglo II a.C. por 80 (distribuidos en 10 *contubernia*). Aunque los centuriones son los oficiales de más baja graduación, ellos encarnaban mejor que nadie al militar profesional romano, un dato que deberemos tener en cuenta por su frecuente relación con los primeros cristianos y hasta con el mismo Jesús. Los centuriones se reclutaban entre los ciudadanos romanos y la mayoría permanecía en este puesto durante toda su vida militar. No obstante, a veces asumían el mando de una cohorte (6 centurias) y el centurión primípilo, el de mayor graduación dentro de cada legión (10 cohortes), ejercía funciones claves de coordinación administrativa y estratégica con los oficiales superiores. De hecho no era raro que los primípilos accedieran a puestos reservados en principio al orden ecuestre, como las prefecturas legionarias y los tribunados de las guarniciones de Roma. Naturalmente, el favor imperial podía elevarlos a un grado superior, pero estos casos eran excepcionales (Campbell, 1984, 101-109 y 431-435; Watson, 1985, 86-88).

La mejor estimación social de estos cuadros podría deducirse, si careciéramos de otros datos, de sus elevadas retribuciones, sobre todo en comparación con la tropa: en tiempos de Septimio Severo un suboficial podía ganar entre 10.000 y 20.000 sestercios anuales y un centurión entre 25.000 y 100.000. Las retribuciones de los oficiales superiores subían considerablemente, equiparándose a las de los magistrados civiles: desde los 200.000 sestercios de un prefecto de legión hasta el millón de algunos

45. El nombramiento de los oficiales se hacía mediante un documento especial llamado *sacra epistula*. Prefecto es el título preciso del comandante de una legión o de un destacamento legionario, mientras que los tribunos tenían una autoridad no tan definida. El *praepositus*, en cambio, no era un rango sino que designaba la autoridad máxima de una determinada unidad militar, de modo que tribunos y prefectos solían asumir también este título.

procónsules senatoriales. Otros mandos «político-militares» tenían asignaciones más bajas, similares a las de los centuriones primípilos, es decir, en torno a los 100.000 sestercios (Homo, 1961, 149). También para los oficiales suponía un capítulo considerable de ingresos los donativos ocasionales de los emperadores, así como el botín obtenido en campañas militares: un tribuno podía recibir hasta cien veces más que un soldado, y es incalculable lo que obtendrían todos los altos mandos mediante la malversación de los fondos destinados al ejército y mediante otras corruptelas atestiguadas ocasionalmente en las fuentes (Plinio, *Ep.* 7,31. Cf. MacMullen, 1984, 451 ss.).

Un dato de particular relevancia es el ascenso cada vez más frecuente a los puestos superiores de elementos procedentes de la tropa y con experiencia militar, sobre todo de suboficiales y centuriones. De hecho, a partir de Septimio Severo el centurionato viene a constituirse en una especie de punto de partida en la carrera militar y ecuestre. El resultado de estas transformaciones fue que los cuadros de mando integran cada vez menos hombres de origen senatorial (recuérdese que el año 261 Galieno publicó un edicto que impedía a los senadores convertirse en legados legionarios) y cada vez más personajes nacidos y curtidos en las propias fronteras a los que se les concede además el rango ecuestre. Según cálculos de Elton (1996, 147), a fines del siglo IV y comienzos del V un tercio de estos mandos era de origen bárbaro. En otras palabras, los mandos superiores se regionalizan, se profesionalizan y se barbarizan siguiendo el mismo proceso iniciado con antelación en el reclutamiento de la tropa. En el Bajo Imperio la jerarquía militar está efectivamente copada por oficiales de carrera. Las medidas de Galieno fueron consolidadas por Diocleciano, que privó a los gobernadores provinciales de sus atribuciones militares y las transfirió a comandantes (*duces)* de rango ecuestre, que se atestiguan desde el año 289 y que a partir de Valentiniano I serían elevados a la categoría senatorial. A veces parecen asimilados a los *comites*, pues unos y otros ejercían el mando sobre tropas fronterizas y su circunscripción jurídica solía identificarse con una provincia. Como ya hemos señalado, Constantino delegó en los maestres de milicia (*magistri militum*), con el rango senatorial de *clarissimi* e *illustres*, las atribuciones militares de los prefectos del pretorio. A fines del siglo IV la parte oriental del Imperio contaba con 5 cuerpos de ejército (dos de ellos a disposición del emperador cerca de la capital) dirigidos por sendos *magistri utriusque militiae* asistidos cada uno por un *vicarius*. Estilicón logró que el mando se mantuviese más centralizado en Occidente, donde un solo *magister*

peditum in praesenti estaba en la cúspide del ejército de campo, con autoridad sobre el *magister equitum* y también sobre los *duces* de las fuerzas fronterizas. Aunque la estructura de mando sufrió algunos cambios ocasionales, en líneas generales éstas fueron las principales jerarquías militares, con la excepción de la guardia imperial (*scholae*) que dependía del *magister officiorum* o directamente del emperador: según la *Notitia Dignitatum*, a inicios del siglo V había cinco regimientos o *scholae* en Occidente y siete en Oriente, con unos 500 hombres cada uno. Si a ellos sumamos el número impreciso de efectivos asignados al emperador entre los *protectores* y *domestici*, la guardia imperial rondaría los 10.000 soldados, de los que 40, uniformados de blanco (*candidati*), formaban la guardia personal (Elton, 1996, 101). Como veremos más adelante, diversos mártires cristianos formaron parte de esta unidad de élite[46].

En la estimación social de la milicia influían, pues, factores regionales e individuales muy diversos, como el lugar de reclutamiento y el grado de romanización o el cuerpo al que se pertenecía y la graduación militar. Pero también la vida y la moralidad militar en su conjunto fueron objeto de apreciación diversa, como tendremos ocasión de constatar en los capítulos siguientes. Recordemos que el ejército romano no solo cumplía funciones bélicas. Era también un medio de explotación colectiva indirecta (Ste Croix, 1988, 253 ss.) y el instrumento principal de la represión estatal, de las torturas y de las ejecuciones públicas. Sus condiciones de vida, a tenor del relato adverso de Tácito, eran extremadamente difíciles e injustas: muchos años de servicio, castigos arbitrarios, retrasos en las pagas y en los licenciamientos, abusos de autoridad... Aunque las legiones eran el pilar clave del poder y los emperadores tratarán de ganarse su apoyo mediante donativos ocasionales, la situación del soldado apenas mejoró con el paso de los siglos. Libanio (*Or.* 2.37-39), Sinesio (*Ep.* 131), Temistio (*Or.*10, 135d-36d) y Amiano (28.6. 17 ss.), todos del siglo IV, mencionan las privaciones que con demasiada frecuencia padecían los soldados rasos debido a las especulaciones y corruptelas de sus superiores. Según Vegecio (II,3), «la decadencia de las legiones debe atribuirse a que su servicio es penoso, las armas pesadas, los premios llegan tarde y la disciplina es muy severa. De aquí proviene que la juventud prefiere el servir en las

46. Cf. E.Ch. Babut (Recherches sur la garde impériale et sur le corps d'officiers de l'armée romaine aux IVe et Ve siècles, *RH* 114 (1913), 225-260 y 116 (1914), 225-293), Jones (1964, 53-54, 636-40), Frank (1969, 33 ss.) y Chastagnol (1982, 189).

tropas auxiliares, donde tienen menos que trabajar y más prontos los ascensos»[47]. La Historia Augusta, escrita en el mismo siglo, refiere cómo Adriano disfrutaba compartiendo las penurias de la tropa, la escasez de comida y la dureza de los ejercicios. Pero también hubo de corregir este emperador los abusos y sevicias cometidos por los mandos así como las tendencias de los soldados a una vida disipada, pues entonces, como siempre, los campamentos eran terreno abonado para el ajetreo de negociantes de todo género, usureros y prostitutas. Como es sabido, los soldados no podían casarse legalmente y los que se incorporaban a filas ya casados debían optar entre conservar el matrimonio sin cohabitar con sus esposas o bien divorciarse[48]. Dado que el objetivo no era, ni mucho menos, preservar la castidad del combatiente, las prostitutas abundaban en torno a los campamentos: Escipión contó dos mil en el cerco de Numancia y los lupanares han dejado su huella arqueológica en algunos lugares con importante presencia militar (Leclercq, 1933, 1115-16). A los soldados ni siquiera se les permitía vivir en concubinato, pero con el paso del tiempo esta norma fue vulnerada de múltiples formas y con pleno consentimiento de las autoridades militares: de hecho, Septimio Severo lo único que hizo fue dar carta de legalidad a esta realidad, aunque no de manera plena, pues oficialmente solo se permitió que los legionarios viviesen con una *focaria*, término que podríamos traducir como «ama de llaves». Los hijos fruto de estas uniones llevaban el nombre de la madre, se consignaba el campamento, *castra*, como lugar de nacimiento y, en su mayoría, solían convertirse en soldados. Los auxiliares que no eran ciudadanos ni siquiera pudieron gozar de estas prerrogativas. Aunque en el siglo IV se autorizaría el matrimonio legal a los legionarios, lo que interesa destacar es que durante siglos los reglamentos militares difundieron de hecho la prostitución y la fornicación extramatrimonial. Esta circunstancia no fue objeto de reproche moral, al menos que yo sepa, por

47. Con anterioridad este mismo autor (I, 5) había precisado que en los tiempos antiguos eran más los hombres que seguían la carrera de las armas «porque la juventud no seguía tanto como en nuestro tiempo la de los empleos civiles». Sobre la corrupción en el otorgamiento de permisos y ascensos, Sinesio, *Ep.* 129; *Archivo Abinnaeus*, 33 y 59; *CTh* VII,12,1 (323), 1,2 (353).

48. El *Digesto* (24,1,60-62) contempla esta contingencia: «Se admiten donaciones entre cónyuges a causa de divorcio, pues ocurre muchas veces que por un cargo sacerdotal o por esterilidad <de la mujer>, por vejez, enfermedad o milicia, no resulta fácil perseverar en el matrimonio, y por eso se disuelve el matrimonio de común acuerdo».

parte de los Padres y teólogos de la época. Quizá pensaban en ello cuando aluden genéricamente a las inmoralidades de la milicia o a su incompatibilidad con la conducta del buen cristiano, pero ya antes las autoridades laicas habían mostrado su interés en atajar los comportamientos y entretenimientos indecorosos que proliferaban en los cuarteles, sobre todo durante los largos años de paz del Principado (R.W.Davies, 1974, 332).

Es cierto que, en determinadas ocasiones, los soldados fueron empleados en trabajos cívico-militares que, además de mantener ocupada a la tropa, contribuyeron de manera notable a la romanización de las regiones más atrasadas del Imperio (Liebenam, 1909, 1657-59; MacMullen, 1963, 23 ss. Watson, 1985, 143-144): construcción y mejora de los campamentos y fortificaciones en el *limes*, construcción de edificios públicos, puentes, canales, arcos de triunfo, etc. Incluso tenemos noticias de tropas que se emplearon en la «plantación de viñedos, desecación de marismas y a combatir las plagas de langosta» (Homo, 1961, 133). Cabe pensar que en tales casos el ejército pudo ser visto con buenos ojos por la población civil. Esta es también la impresión que produce el cementerio cristiano ubicado en las afueras de *Colonia Iulia Concordia* (a unos 50 km de Aquileya). Descubierto en 1873, ocupaba una extensión aproximada de 6000 metros cuadrados y en él aparecieron cerca de 240 sarcófagos, muchos de los cuales pertenecieron a militares de graduación diversa que sirvieron en regimientos de aquella ciudad o que en ella acantonaron algún tiempo durante gran parte de los siglos IV y V (Tomlin, 1972, 269-272). Según indican diversas inscripciones griegas y latinas (en su mayoría conservadas en el Museo de Portogruaro), el clero y la comunidad cristiana local eran los dueños y administradores de la necrópolis (Hoffmann, 1963, 22 ss. Lettich, 1983, 17 ss.). Aunque es frecuente denominarlo «cementerio militar», lo cierto es que allí también recibió sepultura la población civil y que los sepulcros de unos y otros no se diferencian en nada, lo que parece indicar una cordial convivencia al menos desde 362 al 452[49]. Pero casi todas nuestras fuentes parecen apuntar en sentido contrario. El discurso anónimo *Eis Basileía*, dirigido a un emperador desconocido[50], ensalza las

49. Zovatto, P.L. (1960, 83-218), Bovini (1973), Fogolari (1978, 183-207), Forlati Tamaro (1978, 143-182. Cf. otras referencias en Lettich, 1983, 175-182 e *infra*, pp. 578-9.

50. Se discute si sería Antonino Pío, Macrino, Filipo el Árabe, Decio o Galieno. Cf. M. Mazza (*Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo D.C.*, Roma-Bari, 1973, 513-514, n. 24), Mazzarino (1980, vols. 2-3, 626-627, 813) y C.P.Jones (Aelius Aristides, *Eis Basileía*, *JRS*, 62, 1972, 134-152).

virtudes del príncipe de acuerdo con los ideales de las *paideía* griega (humanismo, amor a la paz, moderación, prudencia...) y al mismo tiempo alude al papel destructivo de los ejércitos; Herodiano (2.6,14) parece recoger el sentir popular cuando escribe sobre la indisciplina, avaricia, crueldad y corrupción militar desencadenadas con la proclamación de Didio Juliano: «A partir de este momento, sin duda, la moral de los soldados empezó a corromperse. Una insaciable y vergonzosa codicia y el desprecio de la dignidad imperial fueron sus maestros. El hecho de que nadie castigara a quienes tan cruelmente se habían atrevido a matar a un emperador, ni hubiera quien impidiera una tan indecente subasta y venta del imperio, fue la primera causa de una escandalosa situación de indisciplina destinada a prolongarse. La afición de los soldados por el dinero y el desprecio por sus emperadores, hasta el extremo de llegar al asesinato, fueron continuamente en aumento». Lactancio tiene palabras durísimas contra Galerio y sus ejércitos, a los que acusa de arrasar Italia el año 307: «todo fue sometido a saqueo, las mujeres se vieron deshonradas, las vírgenes violadas, los padres y los esposos torturados... como si de un país bárbaro se tratase» (*De mortibus*, 27, 6). A pesar de su supuesta tendenciosidad, el texto deja patente la tremenda realidad de un ejército identificado con tropas de ocupación que maltratan sistemáticamente a la ciudadanía: «los soldados, yo diría más bien verdugos, de todos los negociados (*officia*) se adherían como lapas a cada contribuyente», escribe más adelante (*De mortibus*, 28,3 y 31, 3). La situación fue entonces tan calamitosa que Lactancio y Eutropio llegan ocasionalmente a hablar de «guerra civil», expresión de tristísimos recuerdos en la historia y la cultura romana (Teja, 1982, 187, n. 410). No es necesario decir que el temor a la soldadesca era aún mayor entre súbditos y pueblos recién conquistados: los colonos del *saltus Burunitanus* apelaron a Cómodo, sobre el 181, quejándose de que el procurador actuaba en connivencia con los contratistas para exigirles más prestaciones laborales y más cosechas de las estipuladas, y que, como represalia por haber protestado al emperador, había enviado sus tropas para detenerlos y torturarlos[51]. En carta al rey parto Arsaces, Mitrídates VI alude al deseo de dominación romana como «un motivo inveterado para hacer la guerra a todas las naciones, pueblos y reyes», acusándolos de engrandecerse «utilizando el fraude y haciendo guerra tras guerra»

51. CIL VIII, 10570. Cf. texto de la inscripción, con traducción inglesa, en Frank, T. (1975) *An Economic Survey Ancient Rome*, Nueva York, vol. IV, 96-98.

(Salustio, *Historiae* 4, 69). Tácito (*Agricola*, 30), aún más explícitamente, hace decir al caudillo britano Calgaco que los romanos «al asolamiento lo llaman paz», mientras que Fedro (I,15) describe en una de sus fábulas a un anciano que quiere huir con su burro al ver aproximarse los soldados, pero el asno se niega porque sabe no tener nada que perder...

Los textos citados vienen, en suma, a ratificar la complejidad de la vida militar y su diferente evaluación social o moral según la perspectiva adoptada. Los ejércitos amedrentan y atraen a los más pobres, porque son un medio idóneo de promoción política y económica; el soldado sufre penalidades incontables durante su larga permanencia en filas, pero él mismo actúa de brazo represor y verdugo de la ciudadanía; necesarios a veces, pero también temidos, la mayoría de la población se sintió cada día más indiferente ante la suerte del Imperio y dispuesta incluso, como mal menor, a la colaboración con los invasores bárbaros[52]. Así de contradictorios describen a sus ejércitos las fuentes clásicas y así los vieron, por supuesto, los cristianos que se enrolaban o se relacionaban con ellos. Tan simplista es, por tanto, catalogar a los militares de clase privilegiada (Ste Croix, 1988, 533) como considerarlos el proletariado armado y antiburgués del mundo antiguo (Rostovzeff, 1962, II, 447 ss.). Ya hemos visto cómo hombres sin fortuna se labraron una brillante carrera profesional en el ejército y los privilegios que éste proporcionaba a toda la tropa, pero esta imagen positiva tiene su contrapunto en los numerosos testimonios de quienes se mutilaban para eludir su alistamiento[53], deser-

52. Recordemos algunos casos significativos: 1) Gregorio Taumaturgo reprende a su grey, sobre el 254, por colaborar con los godos a mediados del s.III, indicarles las casas que debían saquear y unirse a ellos en sus múltiples fechorías (*Epístola canónica*, 7 =*PG* X,1040); 2) Zósimo refiere la ayuda prestada a los godos, sobre el 256, por los pescadores de Tracia (I,32-35); 34,2); 3) Eusebio dice que durante la persecución del 303 los cristianos se pasaron a los bárbaros y allí fueron bien tratados (*Vida de Constantino* II, 53); 4) Una ley del año 323 ordena quemar vivo al que colabore con los bárbaros (*CTh* VII,1,1), y otra del 419 se muestra preocupada por las deserciones de constructores de barcos (*CTh* IX,11,24 =*CJ*, IX, 47, 25); 5) Muchos «esclavos y desarraigados» se unen al ejército del ostrogodo Tribigildo en 399 en sus andanzas devastadoras por Frigia y Lidia (Zós. 5,13,3-4); 6) Muchos panonios se unen a los invasores de la Galia, según Jerónimo (*Ep* 123, 15); 7) Courtois (1955, 132 ss.) cree que África era todavía romana en el siglo V gracias al apoyo de la Iglesia católica y de los terratenientes; 8) Gregorio Magno escribe a los corsos y campanos que se han pasado a los lombardos (*Ep.* 5,38 y 10,5); 9) Sobre el apoyo egipcio y sirio a los árabes, Cf. Ste Croix (1988, 562 ss.) y Thompson (1980, 71 ss.).

53. Los castigos contra ellos fueron durísimos: a menudo se les obliga a cumplir el servicio militar o bien compensarlo asumiendo las temidas obligaciones curiales. En el

taban en favor de los bárbaros[54], participaban en disturbios y sublevaciones sociales[55], atentaban contra potentados y funcionarios[56] o, por el contrario, se ponían a su servicio particular[57]. Quienes así se comportaban no eran ciertamente unos privilegiados, sino pobres y marginados sin más ambición política y social que la mera supervivencia.

3. EL EJÉRCITO ROMANO COMO INSTITUCIÓN RELIGIOSA

El carácter sagrado del Estado romano tenía su reflejo más directo en las instituciones militares que lo sustentaban. En la milicia se constatan

368 Valentiniano llegó a condenarlos a la hoguera: Amiano, 15.12.3; *CTh* VII, 13, 4 (año 367, ratificando un decreto de Constantino); 5 (368); 10 (381) y VII, 22, 1 (313).

54. Las deserciones eran particularmente importantes entre los reclutas y en tiempos de crisis, tras una derrota o un ataque de los bárbaros. La documentación es muy abundante. Por ejemplo: 1) Dion Casio (68,9,5-6; 10,3; 11,3; 71,11,2-4; 13,3; 72,2,2) informa de desertores al bando del caudillo dacio Decébalo y a diversas tribus germanas en los años 160-180. 2) la Historia Augusta (*Comod.* 16,2) denomina *bellum desertorum* a la rebelión de Materno en Galia e Hispania durante los años 186-88. 3) entre 194 y 199 tuvieron lugar las actividades de T. Claudio Cándido contra rebeldes y enemigos públicos de Hispania y otras provincias (*ILS* 1140 (CIL II 4114, Tarragona). 4) sobre el 208 otra inscripción alude a *defectores et rebelles* en la zona del Rin (*ILS* 1153, Alt-Ofen). 5) en la guerra civil del 193-194 muchos soldados del derrotado Pescenio se refugian entre los partos (Herod. 3, 4,7-9). 6) una ley del 359 pide que se investigue si los prisioneros de los bárbaros lo han sido voluntariamente o no (*CTh* V,7,1= *CJ* VIII,1,19). 7) Amiano cita un caso de deserción al bando persa (18,6,16) y otros a los godos tras la batalla de Adrianópolis (31, 15,4; 8-9; 16,1). 8) prófugos y desertores saquean los campos de Tracia siendo aplastados sobre el 400 por el *magister militum* godo Flavio Fravitta (Zós. 5, 22,3). 9) muchos reclutas desertaban antes de ser enviados a sus guarniciones y por eso era normal que se les vigilase e incluso se les encerrase en prisión durante sus traslados, como veremos en la vida de Pacomio (*V.Pachomii* 4) y *CTh* VII,18,4 (año 380); 6 (382); 9 &I (396); 14 &I (403). 10) Salviano (*De gub. Dei*, 3,50) afirma que la vida de los soldados es el robo, etc. Cf. Ste Croix, 1988, 552 ss. 750, n. 11.

55. Entre los casos más significativos, cabe recordar las andanzas de Bula o Félix, al que siempre apoyó el campesinado, por Italia (Dion Casio, 76,10,1-7; Zonaras, 12,10) y los bagaudas: cf. E.A. Thompson (Revueltas campesinas en la Galia e Hispania Bajo Imperial, en *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*, Madrid, 1977, 61-76), G. Bravo (Acta bagáudica I. Sobre quiénes eran «bagaudas» y su posible identificación en los textos tardíos, *Gerión* 2, 1984, 251-264) y Sánchez León (1996 y 1996a).

56. Una ley del año 397 (*CTh* IX, 14,3) amenaza de muerte al que participe con soldados, particulares o bárbaros en una conspiración para asesinar a algún personaje o funcionario imperial. Cf. otras referencias en Ste Croix, 1988, 560.

57. *CTh* VII,1,12 (384), 15 (396), 16-17 (398); *CJ* XII,35,15 (458).

prácticamente las mismas expresiones religiosas que en la vida civil, enriquecidas unas veces con el culto a los dioses locales, propios del lugar donde se asentaban los campamentos, y otras a los dioses preferidos por los soldados en razón de su origen o de su advocación militarista: epígrafes y altares consagrados a Marte, Minerva, Júpiter, Neptuno, Esculapio, Silvano, Juno, Diana y otras divinidades clásicas eran a menudo levantados por oficiales romanos (y más raramente por suboficiales y tropa), pero no son menos numerosos, especialmente en los siglos II, III y IV, los testimonios sobre el culto militar a Mitra o Serapis[58]. En cambio, en el *Feriale Duranum* (papiro de la época de Alejandro Severo, con el calendario de festivales prescritas para los soldados de la *Cohors XX Palmyrenorum*, asentada en Dura Europos) se citan numerosas fiestas y sacrificios a los dioses clásicos, a los emperadores y a las insignias, pero no se mencionan los cultos orientales, a pesar de su notoria popularidad en estas fechas: esto parece confirmar la vigencia del sistema religioso augusteo y su papel como factor de romanización y cohesión frente a la creciente barbarización y descentralización de los ejércitos romanos[59]. Como era de esperar, el culto imperial es el mejor documentado. Las legiones y fuerzas auxiliares transportaban consigo imágenes del emperador reinante (Vegecio, 2,6), a él se atribuían en última instancia las victorias y en él veían encarnados los soldados sus deberes de disciplina y servicio a la patria. Además de estas imágenes, también se adoraban las águilas y *signa* de las legiones, a las que a veces se levantan capillas y se hacen ofrendas, al igual que acaecía con el genio o dios propio de cada ejército o campamento: «Toda vuestra religión castrense, afirma Tertuliano (*Apol.* 16,8), venera las banderas, adora las banderas, jura las banderas, antepone las banderas a todos los dioses»[60]. Como tendremos ocasión de ver, las actas de mártires (entre otros testimonios cristianos)

58. Leclercq (1933, 1116-1118), Le Bonniec (1969, 101 ss.), Brand (1968, 81-98), M.P. Speidel (1978).

59. Hoey (1939, 477), Fink, Hoey y Snyder (1940, 1 ss.), Gilliam (1954, 183 ss.), Webster (1985, 276-77), Campbell (1994, 127-130). Cabe recordar que también el calendario romano del 354 (en realidad, un almanaque ilustrado por Filócalo y regalado a Valentino, ambos cristianos) contiene numerosas festividades y ceremonias tradicionales paganas: cf. Salzman, M.R. (1990) *The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley, 16 ss.

60. Cf. Tert. *Ad nat.* I; Tác. *Anales*, 2, 17; Dion Casio, 18,1. Sobre este aspecto sigue siendo fundamental el estudio clásico de Renel (1903).

muestran con especial claridad que los sacrificios religiosos celebrados por los jefes militares eran una expresión de lealtad al emperador y al Imperio, y por esta razón la *necessitas immolationum* estaba íntimamente relacionada con el deber de asegurar la *disciplina militaris* y la *fides exercitus*. En otras palabras, religión del ejército y religión del Estado son una y la misma cosa (Stoll, 1998, 162).

Aunque estos datos prueban una intensa vida cultual, el Estado nunca llevó a cabo una propaganda religiosa tradicionalista en el ejército ni se interesó en absoluto por las creencias personales de los soldados ni por sus posibles actividades proselitistas[61]. La protección que se esperaba de las divinidades no dependía de ello, sino del correcto cumplimiento de los rituales y del calendario sagrado, es decir, de las manifestaciones públicas de la piedad. Entre ellas cabe destacar las celebradas al inicio de la época de campañas militares, en primavera, cuando el colegio sacerdotal de los salios purificaba las armas, los caballos y las trompetas, ceremonial que se repetía al final, coincidiendo normalmente con el otoño, para que las armas no quedasen contaminadas por la sangre enemiga. La propia guerra debía declararse y desarrollarse, como veremos, según pautas sagradas cuyo incumplimiento convertía en ilícita cualquier victoria (Cic. *De off.* I,11; II, 8). Mientras durase el conflicto, debían mantenerse abiertas las puertas del templo de Jano, de modo que los soldados pudiesen encontrar el camino de retorno. Su cierre, en cambio, impedía escapar a la paz[62].

La piedad romana se acentuaba aún más en el campo de batalla, donde los comandantes militares asumían funciones sacrosantas de singular trascendencia, pues ellos eran al cabo los intérpretes de la voluntad divina y cualquier desatención a sus señales podía ser fatal[63]. Un rito impresio-

61. Domaszewski (1895, 1 ss.), R. Cagnat (*L'Armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs*, Paris 1913, 342-355), Nock (1952, 187-252), Richmond (1962-63, 185-197), Gabba (1974a, 82-83).

62. El año 242 d.C. el emperador Gordiano abriría por última vez las puertas del templo de Jano, con ocasión de la guerra contra Persia (SHA, *Vit. Gord.* 26,3; Zós. 1,18,1; Eutropio, 9,2). Cf. Richard, J.C. (1963) Pax, Concordia et la religion officielle de Janus à la fin de la République romaine, *MEFRA* 75, 303-386.

63. Ejemplo de general poco escrupuloso es el cónsul Cayo Flaminio: horas antes de la batalla de Trasimeno, su caballo resbaló ante la estatua de Júpiter, los pollos se negaban a comer y un *vexillum* quedó hincado en tierra sin que nadie pudiese sacarlo. Flaminio ignoró todos estos presagios y sus consecuencias son conocidas: el ejército romano fue aniquilado y él perdió la vida. Renunciar al favor de los dioses, se ha dicho, es siempre peligroso, pero más aún si el enemigo se llama Aníbal.

nante, que confirma la importancia religiosa que los romanos atribuían al comandante del ejército, es la *devotio*. En pleno combate, cuando los enemigos prevalecen y los dioses propios parecen retirar su protección, cuando no hay otra salida, el general ofrece su propia vida a los dioses infernales a cambio de la victoria. Livio (8, 9-10.) nos ha transmitido la fórmula mágica que lograba concentrar sobre él y los enemigos la fuerza de la destrucción, es decir, la ira divina que durante la batalla se había abatido sobre el ejército romano. El general se convertía así en una especie de chivo expiatorio y a grupas de su caballo transfiere a las filas del adversario el maleficio que amenazaba a la patria. Objetivo similar tenía el ritual de la *evocatio*, mediante el cual el comandante romano intenta ganar para su causa a los dioses protectores de los enemigos[64]. Esta facilidad para adoptar divinidades extranjeras hizo que el panteón romano se ampliase considerablemente conforme Roma ensanchaba sus dominios, da sentido a su tolerancia religiosa y explica también un punto crucial de desencuentro con el cristianismo, cuyo dios no quiso integrarse en plano de igualdad (ni en ningún otro) con los restantes dioses.

La estrecha conexión entre la guerra y la religión, la convicción de que la derrota era fruto del sacrilegio o de una acción desagradable a la divinidad, creaba situaciones de terror místico irrefrenable, especialmente grave si la ciudad pasaba por momentos difíciles. Así, cuando los cartagineses cruzaron los Alpes, el pánico invadió a los romanos y por doquier empezaron a verse acontecimientos celestiales que violaban las leyes naturales, turbaban el orden universal y expresaban la cólera de los dioses, tal y como narra Livio (21, 62) a finales del «año negro» (218) contra Aníbal. Los magistrados, por su parte, se empeñaron en expiar la misteriosa infracción que había ocasionado la ira divina. Consultados los Libros Sibilinos (donde se escondían los secretos de los que dependía la existencia misma de Roma), procedieron a realizar los ritos, ofrendas, plegarias y procesiones pertinentes, hasta restituir la tranquilidad ciudadana. En tanto que grecorromanos (y aún más los judaizantes), también los cristianos se identificaron plenamente con esta fe en su dios como artífice de la victoria y Cristo asumió por eso, a partir de Constantino, una naturaleza combativa y triunfal que no desmerecía ni a los dioses clásicos de la guerra ni al más belicoso Yahvé.

64. Harmand, J. (1986) *La guerra antigua. De Súmer a Roma*, Madrid, 78 ss.

4. *IUSTUM BELLUM*

Como ya advirtió Tucídides, los imperios, cuando actúan como tales, imponen su poder sin más límite que su propia gloria. Este rasgo totalitario es particularmente sobresaliente en el Imperio romano, donde el individuo jugaba un papel marginal frente a la comunidad y hasta las libertades no eran sino atributos del mando[65]. Pero todos los imperios requieren el beneplácito de los dioses para su plena seguridad, y a ello responde, en el caso romano, tanto los ceremoniales antes descritos como las especulaciones filosóficas y religiosas en torno al concepto de guerra justa. Estas últimas tienen una clara inspiración griega que aquí solo podemos indicar con suma brevedad. Platón, por ejemplo, consideraba que si el conflicto armado entre griegos era inevitable, al menos debía encaminarse al logro de la paz y a la restauración de la justicia, y censuraba en concreto la esclavización y el despojo de los vencidos, llevar sus armas a los templos y devastar sus tierras (*La República* 469-471; cf. *Las Leyes*, 628). En esta línea de pensamiento, Aristóteles se sirve por primera vez del concepto «guerra justa» (*díkaion pólemon*) para legitimar la servidumbre de quienes son esclavos por naturaleza y se resisten a vivir en esta condición, es decir, los bárbaros, o bien para definir la guerra llevada a cabo por un Estado con el fin de proteger sus tierras y sus fronteras (*Política* I, 1256 b). En este razonamiento, claro está, Aristóteles no sigue tan solo a Platón sino también la propuesta sofística en pro del imperio de la naturaleza sobre el de la ley, del imperio de los mejores y más fuertes sobre los más y más débiles (Platón, *Gorgias*, 489).

Cicerón no solo conoce y asume estos principios griegos, sino que supo adaptarlos a la realidad histórica de su tiempo y convertir el concepto clásico de guerra justa (*pium et iustum bellum*) en un código ético para el Imperio[66]. Plenamente identificado con la historia y la estrategia militar romana, Cicerón puede confundirnos con sus proclamas en favor de la paz, cuyos beneficios no se cansa de subrayar, si no se advierte que él siempre piensa en una paz favorable a Roma y obtenida, además, sin el costoso recurso a la fuerza bruta (Luttwak, 1979, 2):

65. Ortega y Gasset, J. (1976) *Las Atlántidas y del Imperio romano*, Madrid, 137-138.

66. Barnes, J. (1986, 41-59), Ste Croix (1988, 387). Sobre los fundamentos filosóficos -platónicos, estoicos y sobre todo eclécticos- de su ambigua actitud ante la paz, cf. Zampaglione, 1973, 148-151.

«habiendo dos medios para poner fin a una contienda, la negociación y la fuerza, el primero es propio de los hombres, el segundo de las bestias; habrá que recurrir a este último cuando no sea posible usar el primero. La razón de emprender una guerra es el deseo de vivir en paz segura» (*De off.* 1, 11, 34-35). Los procedimientos cívicos priman, pues, sobre los militares, pero él sabía bien que ambos formaban parte de la misma estrategia imperialista: «Óptimo es aquel dicho, contra el que oigo que se lanzan personas malvadas y envidiosas: "Cedan las armas a la toga (*cedant arma togae*), retírese el laurel del militar ante la gloria del ciudadano" (...). Por lo cual la sabiduría que logra resolver los conflictos por vía pacífica es más de apreciar que la misma valentía desplegada en la batalla; pero mucho cuidado con esto, no sea que se deje la guerra para evitar la lucha, más que por la consideración del bien común. Al emprender la guerra déjese bien claro que únicamente se busca la paz» (*De off.* I, 22-23.).

Sus ideas sobre la «guerra justa», que siguen estos principios generales, nos interesan de manera especial porque fueron luego asumidas por la Padres de la Iglesia tardorromana, entre ellos Ambrosio y Agustín, y conocerían una extraordinaria difusión y trascendencia histórica (Bainton, 1963, 39; Portolano, 1974, 22 ss.). Para que una guerra pueda calificarse de justa, según Cicerón, debe declararse por un Estado, llevarse a término con honor y, en fin, tener como objetivo ayudar a los aliados, rechazar a los enemigos o reclamar la restitución de aquello que nos pertenece (*Sobre la República*, 3, 23, 35)[67]. Salvo en la guerra contra los piratas, «enemigos de todo el mundo» (*De off.* 3, 29), todo conflicto armado debe atenerse al derecho sagrado de los sacerdotes feciales (*ius fetiale*)[68] y a

67. Este mismo criterio seguirá luego Isidoro de Sevilla: «Hay cuatro clases de guerra: justa, injusta, civil y más que civil. Guerra justa es la que se realiza por previo acuerdo, después de una serie de hechos repetidos o para expulsar al invasor. Refiriéndose a ella escribe Cicerón en el *De Republica* (3, 35): «Son guerras injustas las que se emprenden sin una causa justa. Pues, con excepción de las que se declaran para vengar un agravio o arrojar al invasor, no existe guerra alguna que se considere justa...». Sin embargo, Isidoro afirma seguidamente que «todo reino de este mundo se logra mediante las guerras y se amplía gracias a las victorias», idea que rechazó expresamente Cicerón, a tenor de un fragmento que nos ha conservado Tertuliano (*Apol.* 25, 14 ss.), donde condenaba como injusto el engrandecimiento de los reinos por la guerra. Isidoro es, en cambio, fiel al pensamiento ciceroniano cuando afirma: «Derecho de gentes es el repeler la fuerza con la fuerza, pues es victoria vergonzosa la alcanzada merced a la perfidia» (*Etimologías*, XVIII, 1-2).

68. *Sobre la República*, 2, 17, 31. Cuando surgía un conflicto con otro Estado, los feciales presentaban una reclamación formal y concedían un plazo de 33 días para obtener

los principios de humanismo y respeto hacia el adversario (*humanitas*), concepto que en Cicerón equivalía a la *philanthropia* estoica propugnada por Panecio (*De off.* I,11).

Tremendamente escrupuloso en respetar las formalidades del *bellum iustum*, Cicerón jamás expresa compunción alguna por las bajas humanas, las destrucciones materiales o las miserias de todo género que acompañan a las guerras. Y mucho menos si éstas se producen para reprimir una insurrección o sedición interna, caso éste al que jamás puede calificarse de guerra justa por no implicar a dos Estados. En estas circunstancias, ni siquiera procede cumplir los juramentos. Es cierto que, «conseguida la victoria, hay que respetar las vidas de los enemigos que no fueron crueles ni salvajes», pero, al parecer, entre éstos no se encontraban ni Cartago ni Numancia ni Corinto, cuya aniquilación él aprueba con gran comprensión patriótica, pues era el mejor medio para asegurar la paz... (*De off.* I, 11, 35)[69]. No serán otros, como veremos, los argumentos que utilizará siglos después la Iglesia para justificar el servicio militar de los cristianos y su participación en el combate frente a los enemigos de Roma.

---

la pertinente respuesta o satisfacción. Si no era así, el *pater patratus*, presidente de este colegio sacerdotal, arrojaba una lanza al otro lado de la línea fronteriza, declarándose las hostilidades siempre con fórmulas solemnes (Livio, I, 32, 5 ss.). Si la guerra se declaraba a una nación muy alejada, la lanza se arrojaba sobre una zona cercana a la *columna bellica* de Roma, zona que simbolizaba el territorio enemigo. Aunque esta práctica se atestigua todavía bajo Marco Aurelio (Dion Casio, 71,33,3), poco después caería en desuso, según Arnobio de Sica (*Contra los paganos*, II,67. Cf. además Lact., *Inst. div.*, 6,9). Sobre estos ritos, cf. Samter (Fetiales, *RE* VI,2, 1909, cols. 2259-2265), H.Hausmaninger (*Bellum Iustum* und *iusta causa belli* im älteren römischen Recht, *Österrische Zeitschrift für öffentliches Recht*, 11, 1961, 335-45), J.W. Rich (*Declaring War in the Roman Republic in the Period of Transmarine Expansion*, Bruselas 1976) y Sherwin-White, A.N. (Rome the Aggressor?, *JRS* 70, 1980, 177-181). Sobre las nuevas formas de declarar la guerra y su justificación política y religiosa en el Bajo Imperio, cf. Dupont (1975, 212 ss.).

69. Éste es también el sentido de la célebre sentencia ciceroniana, tantas veces citada de manera equívoca: *silent leges inter arma* (*Pro Milone*, 4,10), es decir, cuando la ley no es eficaz o no es respetada, por ejemplo, ante el ataque de un delincuente, es ley no escrita recurrir a las armas (D'Ors, 1947, 23). La mentalidad romana, por otra parte, no considera que la crueldad sea necesariamente un crimen ni la clemencia una virtud (Drexler, 1959, 129), aun cuando la propaganda bélica solía tachar de crueles a los enemigos, en especial cuando se trataba de bárbaros y se les consideraba peligrosos. Sobre los criterios y prácticas brutales de la guerra, cf. además Michel (1969, 171-183), Dupont (1975, 194) y Grant (1980, 177-178).

5. LA TEOLOGÍA POLÍTICA DEL IMPERIO Y DE LA VICTORIA

La naturaleza religiosa del poder constituyó desde tiempos inmemoriales un argumento decisivo para la pacificación y el sometimiento de los sectores más humildes de la sociedad. En la Roma clásica, la teología política del Estado tuvo su expresión más destacable en el culto imperial, aunque es probable que el elemento religioso fuese aquí menos importante que el estrictamente político: el título de *divus* o *consecratio* imperial (y su opuesto la *damnatio memoriae*) lo concedía el Senado tras la muerte del emperador, de acuerdo con la tradición helenística del culto a los benefactores. Por tanto, como afirman Tarn y Griffith, «se les adoraba por lo que *habían hecho*», es decir, por su grandeza humana y no, por ejemplo, para interceder ante los dioses o para curar una enfermedad, sin menoscabo de que algunos emperadores realizasen milagros por mediación divina[70]. No obstante, el emperador fue a veces considerado representante de Júpiter en la tierra y depositario del poder divino: Marcial (4.8.12; 6,10,9; 7,56,4; 9, 86,8; 91,6) y Estacio (*Silv.* 4,3,128-129) aludieron a Domiciano como si fuese el rey de los dioses; Plinio el Joven (*Pan. de Trajano*, 80, 5) habla de la delegación que ha hecho Júpiter a Trajano «para que hicieras sus veces respecto a todo el género humano»; Dion Crisóstomo (1, 36; 3,50; 61,1), por las mismas fechas, hace extensiva la idea de la delegación divina del poder a todos «los buenos reyes» y, en fin, en el arco de Benevento, terminado en los años 114-117, se muestra a Júpiter preparándose para entregar su rayo -símbolo de la autoridad- a Trajano, al igual que suelen hacer las monedas del siglo III. Se observará, en todo caso, que la propaganda romana no consideraba a sus emperadores «elegidos» por los dioses, sino gobernantes que gozaban del «apoyo divino» en tanto se comportaran debidamente. En otras palabras, el príncipe tenía derecho a reinar mientras fuese un buen gobernante (a juicio,

70. Tarn, W. y Griffith, G.T. (1982) *La civilización helenística*, México, 42. Cf. en especial Bickerman, E. (1972) Consecratio, en *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Ginebra, 3-25. Jerónimo (*Comentario sobre Daniel* 3,46) observa con acierto que los paganos consideraban dios a cualquier hombre que los dominara. Cf.Berchem (1944, 102), Nock (*CAH* 10, 1966, 481), y K.M. Setton (*Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century. Especially as Shown in Addresses to the Emperor*, Nueva York, 1967; 21). Entre los portentos imperiales cabe destacar las curaciones de Vespasiano en Egipto a indicación de Serapis, incluyendo la curación con saliva de un ciego, con sus fuertes resonancias evangélicas (Tác. *Hist.* 4,81; Suet. *Vesp.* 7,2-3 y Dion Casio 66, 8,1; cf. *Jn* 9, 6; *Mc* 8, 23 y 7, 33).

claro está, de las clases dominantes), desiderátum que escenificó muy pedagógicamente Trajano dándole su espada a un oficial pretoriano para que la usara en su contra si gobernaba mal (Dion Casio, 68, 16.1)[71].

Los cristianos, en cambio, acatando el principio paulino (*Rom* 13, 1-7) sobre el origen divino del poder, no limitaron el carácter sobrenatural de su autoridad a los «emperadores buenos», sino que lo hicieron extensivo a todos, incluidos herejes y perseguidores (*Tito*, 3.1; *1Pedro* 2, 13-17; *Tim* II, 1-2). Esta doctrina se desarrollará extraordinariamente en el siglo IV, sobre todo en la *Oratio de laudibus Constantini*, obra escrita por Eusebio de Cesarea el año 336, donde el emperador, en cuanto delegado de Dios, aparece semidivinizado y su poder adquiere de este modo una justificación teológica superior a la de los emperadores paganos[72]. La documentación sobre esta temática es abundante, pero bastará recordar como botón de muestra algunos testimonios especialmente esclarecedores: según revela Vegecio (*Inst. milit.* 2,5), antes de convertirse en legionarios y tras un entrenamiento de cuatro meses, a los reclutas «los *señalan*, les sientan su nombre en los libros de la legión y les hacen prestar el *juramento* que llaman *de la milicia*. Juran, pues, por el *Padre*, por el *Hijo* y por el *Espíritu Santo*, y por la majestad del *emperador*, a quien, después de Dios, deben los vasallos el mayor amor y respeto, porque al emperador, luego que ha sido declarado augusto, se le debe amar y servir con anhelo, pues es la imagen de Dios sobre la tierra y sirve a Dios mismo el vasallo que en la profesión de las armas o en cualquier otro estado ama a su príncipe, que reina por la gracia de Dios. Juran, pues, los soldados, que obedecerán con celo cuanto les mandara el emperador, que jamás desertarán de sus banderas y que sacrificarán su vida por el Imperio Romano»[73]. La sacralización de la figura imperial explica la afirmación, hoy tan sorprendente, del historiador eclesiástico Sócrates (*HE*, V, intr.): «desde que los em-

71. I.A. Richmond (*Archeology and the After-Life in Pagan and Christian Imagery*, Oxford, 1950, 16-17), Beaujeu (1955, 71 ss. 362, 431 ss.), W.Ensslin (The End of the Principate, *CAH* 12, 1965, 352-382, esp. 360-361), Ste Croix (1988, 464 y 732, con más referencias bibliográficas).

72. Eusebio, *Oratio de laudibus Constantini*, 1,6; 2, 4,6; 3, 4,6; 5,4; 6,1-2; 7,12; 10,6,7; 11,1; 16,4,6. Cf. Baynes (1960, 168-72), Nock (1982, 658), S. Calderone (Teologia politica, successione dinastica e *consecratio* in età costantiniana, en *Le culte des souverains*, *o.c.* 215-261) y G. Bonamente (Apoteosi e imperatori cristiani, en Bonamente y Nestori, 1988, 107-142).

73. El juramento militar romano (*sacramentum*) se pronunciaba en nombre del emperador reinante y siempre tuvo fuertes connotaciones religiosas (Campbell, 1984, 19-32).

peradores comenzaron a profesar la religión cristiana, las cuestiones de la Iglesia dependen de ellos, de modo que incluso los Sínodos más importantes se han celebrado, y todavía se celebran, a su arbitrio». Por tanto, durante el Imperio cristiano la Iglesia en su conjunto no solo reconoció la jurisdicción imperial sobre los asuntos religiosos, sino que aceptó sus decisiones como el criterio último de ortodoxia. Optato de Milevi (*Adv. Parm.* 3,3), obispo católico de Numidia, anatemiza la oposición de Donato al *catholicus imperator* Constante con este contundente argumento: «no está la República dentro de la Iglesia, sino la Iglesia dentro de la República, es decir, del Imperio romano, y por ello nadie sino Dios está por encima del emperador». Estas ideas estaban tan difundidas entre los católicos que, según les critica el donatista moderado Ticonio, todos reconocían «no tener más rey que al César»[74].

Si la Iglesia asumió y sobrepasó con rapidez los postulados clásicos sobre el carácter sobrenatural de los poderes públicos, desde el punto de vista imperial, que no era otro sino el de la piedad clásica, el cristianismo fue inmediatamente concebido como religión protectora del Estado y factor de unificación social: Constancio afirmaba que la estabilidad política dependía ante todo de la religión (*CTh* XVI, 2, 16), se autoproclamó «obispo de los obispos» (*episcopus episcoporum*) e hizo constar en el Concilio de Milán (355) que su deseo era el canon (Atanasio, *Hist. Ar.* c. 33: PG 25, 732). De ahí el interés mostrado por todos los emperadores en superar las desavenencias eclesiásticas y en encontrar una Fórmula de Fe que unificase a las diversas sectas cristianas. Tanto Constantino como Constancio contarán para esta tarea con el apoyo de los obispos llamados «eusebianos», de tendencia arriana moderada, cuyo meritorio esfuerzo doctrinal y político culminaría en los Concilios de Rímini-Seleucia (359) y Constantinopla (360) donde se logró al fin la unanimidad doctrinal y el consenso episcopal en torno a un Credo

---

Herodiano afirmaba que el *sacramentum* del ejército era un *semnon mysterion* del gobierno de Roma, palabras que podrían traducirse por «talismán sagrado», «símbolo augusto» o «excelso secreto» (Ste Croix, 1988, 457).

74. Ticonio (en Flórez, E., Beato de Liébana, *Comentario del Apocalipsis*, Madrid 1770, 409). En el mismo sentido se pronuncia Ambrosiáster (*Quaestiones* 35 y 91 = CSEL, 50, 63 y 157) y Fírmico Materno (*De errore profanarum religionum*, 16, 4). Cf. Forbes (1960, 146-150), Farina (1966, 131 ss.), M. Simonetti (*La crisi ariana del IV secolo*, Roma, 1975, 563 ss.), Millar (1977, 613-14) y R.P.C. Hanson (*The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy. 318-381*, Edimburgo, 1988, 849 ss.).

homeo[75]. Las historias de la Iglesia y los historiadores eclesiásticos ofrecen con frecuencia una visión muy parcial del conflicto arriano al presentarlo como un mero debate doctrinal en torno a la naturaleza (humana y/o divina) de Cristo. Pero lo que estaba en juego era también una cuestión política fundamental, pues solo la unidad eclesiástica hacía posible la conversión del cristianismo en aparato ideológico del Estado (digámoslo así en memoria del mejor Althusser). En este sentido, lo que se buscaba urgentemente (y de ahí la violencia desatada en este conflicto) era una fe para el Imperio, no para la Iglesia[76]. Ambrosio y Agustín entre otros, como veremos en el capítulo final, tuvieron plena consciencia de ello, pero adelantemos aquí que si en Occidente se consolidó en la segunda mitad del siglo IV una corriente doctrinal que realza el papel de la Iglesia frente al Estado, ello se debe a consideraciones de carácter más pragmático que teológico: la realidad de una Iglesia que ya se había constituido en el principal valedor de la sociedad civil y política, con más capacidad y prestigio que las instituciones del Estado, incluyendo la propia autoridad imperial que ahora depende sobremanera de la legitimación religiosa cristiana. No obstante, también en las provincias occidentales, con excepción de grupúsculos marginales de tendencias apocalípticas, las facciones más importantes de la Iglesia buscaron y aceptaron siempre, durante toda la Antigüedad tardía, el apoyo del poder estatal, prosiguiendo así una tradición que se remonta a las raíces mismas del cristianismo y de la cultura clásica[77].

La tradición clásica no depositaba, empero, toda la suerte de la guerra en el amparo divino. Los romanos eran muy conscientes de que éste debía estar acompañado de la disciplina y del valor de sus soldados: Salustio

75. Para detalles sobre este aspecto, cf. Girardet (1977, 95 ss.), J.N.D. Kelly (*Primitivos credos cristianos*, Salamanca, 1980, 315 ss.) y Fernández Ubiña (1997, 221 ss.).

76 Williams (1951, 3 ss.). Meslin (1967, 29 ss.), Campenhausen (1967, 107 ss.) y Peterson (1999, 51 ss.).

77. Quizá haya sido W.H.C. Frend (The Roman Empire in Eastern and Western Historiography, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 194, 1968, 19-32) quien más ha insistido en el desigual comportamiento de los occidentales (defensores de la independencia de la Iglesia frente al Estado, salvo los norteafricanos), y los orientales («cesaropapistas» y predispuestos por tanto a la colaboración y hasta confusión de ambos). En contra de esta tesis se ha pronunciado, entre otros, R. Klein (*Constantius II und die christliche Kirche*, Darmstadt, 1977, 13-15), aunque quizá sea De Martino (1975, vol. V, 598).) quien lo expresó de manera más genérica y radical: «Il Cristianesimo, nato anti-romano, tale restava».

(*Conjuración de Catilina*, 53, 2-5) dejó escrito que Roma debía su grandeza a la *egregiam virtutem* de algunos ciudadanos. Para Tito Livio, *virtus* y *religio* eran los pilares del Imperio y consagra el libro XXII de su *Historia* a desarrollar los principios esenciales de la teología de la victoria, ideales de los que también participaban, y con similar entusiasmo, Horacio, Virgilio y la mayoría de los coetáneos[78]. Todas estas especulaciones sufrirán un cambio significativo a partir del siglo III. Desaparece entonces el optimismo triunfal de antaño y se extiende la angustia ante la proximidad de poderosos enemigos bárbaros que amenazan la existencia misma de Roma. El cristianismo se benefició considerablemente de esta pérdida de confianza en la religión tradicional. El siglo IV es así un siglo de coexistencia difícil entre ambas religiones, que se disputan los méritos en las victorias o se responsabilizan mutuamente de las derrotas. El resultado, como veremos, fue una magnificación del papel jugado por los dioses en la guerra, una minusvaloración de la *virtus* en beneficio de la *pietas*, un «misticismo político que pone en manos de la divinidad la suerte de la ciudad» (Heim, 1992, 25). En esta época todo acto militar vendrá acompañado de una gran parafernalia religiosa: oraciones, consultas oraculares, sueños e incluso rituales mágicos de dudoso gusto tanto por parte de los paganos[79] como de los cristianos[80]. Recordemos, sin embargo, que el siglo IV en absoluto fue monocorde: al triunfalismo cristiano de la época constantiniana sucede el gobierno «hereje» de Constancio, la recuperación pagana de Juliano (cuyos triunfos también atribuyó Amiano al favor divino[81]) y tres decenios de inquietud durante las dinastías

78. Livio, 1,9,3; 22, 9, 7-12; 14,14; 39,6; 41,1; 44,5; Horacio, *Odas* 3, 6, 1-36; Virgilio, *En.* 6, 403; 3, 159-160; Cicerón, *De natura deorum* 2, 2-4; 3, 56; *Pro Fonteio* 48; *Phil.* 3, 36 y esp. *De har. resp.* 19. Muchas de estas ideas fueron recogidas por Valerio Máximo en el libro I de su *Hechos y dichos memorables*, dedicado íntegramente a temas religiosos, donde menciona numerosas batallas en las que participaron directamente diversos dioses romanos. Cf. Gagé (1933, 370 ss. y 1933a, 1 ss.), D'Ors (1947, 51-65), Weinstock (1957, 211 ss.) y Fears (1981, 736 ss.).

79. Por ej. los realizados por los enemigos de Constantino (Eusebio, *VC*, 1, 27, 54; *HE* IX 9,3; 10,2; Lact. *De mortibus*, 46, 1), Juliano (Lib. *Or.* 37,5; Amiano, 21, 5,1; 22, 12,6-7; 23, 5,10-11) o Eugenio (Teod., *HE* V,24,4 y 17; Rufino, *HE* 11.32-33; Soz., *HE* 7.22.8).

80. Por ej., Constantino (Eusebio, *VC* 2, 12 y 14; 4, 56), Constancio (Sulp. Severo, *Chron.* 2,,38,5; Lucifer, *De reg. apost.* 6-9 = CSEL 14, 49 ss. *CTh* 16,2,16) y Teodosio (Rufino, *HE* 2, 33; Soz. *HE* 7, 24,2).

81. Sirva de muestra su juicio sobre la victoria de *Argentoratum* (Estrasburgo): «fue más deseada que esperada. Sin duda algún dios propicio intervino aquel día en favor nuestro» (Amiano, 16,12).

valentiniana y teodosiana. La segunda mitad del siglo fue además un tiempo de fracasos militares, de usurpaciones y de hambrunas que llevan a encendidos debates entre cristianos y paganos: después del 410 la cuestión ya no será quién provoca las victorias sino la causa de la decadencia, es decir, se elabora entonces una teología de la derrota y de la guerra como juicio divino: dios castiga a su pueblo para apartarlo del pecado y poner a prueba la fidelidad de los mejores. Con ligeras variantes, eso es lo que propusieron, como veremos, Orosio, Rufino, Máximo de Turín y el propio Agustín.

6. LOS IDEALES PACIFISTAS DE LA ANTIGÜEDAD Y LA *PAX ROMANA*

Los principios de la teología de la victoria y el concepto de guerra justa se fraguan históricamente en el marco de unos ideales pacifistas marcadamente utópicos. Ni griegos ni romanos dieron a su idea de paz un contenido tan genérico y tangible como el expresado por el término hebreo *shalom*, que significaba ausencia de guerra y también justicia, bienestar y concordia, tanto en la esfera individual como en la social: un regalo de Yahvé y, a la postre, la solución escatológica definitiva[82]. La cultura clásica se sabía heredera de una edad de oro en la que reinó Cronos (Saturno) y todos los hombres vivieron en paz y bienestar. Entonces, decía Ovidio, las ciudades no estaban rodeadas de fosos ni se forjaban espadas ni se labraban yelmos, y los hombres dormían seguros sin soldado alguno. Según narraron filósofos y poetas, fue precisamente la invención de la espada lo que puso fin a esa época y dio comienzo a la violenta y dura edad de bronce[83].

A pesar de su carácter utópico, el concepto de edad dorada ejerció una influencia positiva en el mundo antiguo, aunque solo fuese porque

82. *Is* 2,1-5; 9,6; 32,16-18. *Miq* 4,1-4; *Ps* 122,6-7 y 128. *Lev* 26,5-6. Con este contenido religioso el término pasó a formar parte del nombre hebreo de la ciudad santa de Jerusalén (*Jeru'shalom*). Cf. von Rad (1964, 402-406), Zampaglione (1973, 185 ss.), Yoder (1992, 3-15), Westermann (1992, 20), Cano (1998, 29 ss.), Pérez Fernández (1998, 63 ss.) y las referencias historiográficas recogidas en Yoder y Swartley (1992, 259-277).

83. Ovidio, *Metamorfosis*, 1,98; *Fastos*, 1, 219 ss. Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 109-120, 276 ss. Séneca, *Ep.* 90.5 (citando ideas de Posidonio). Otras referencias en Zampaglione (*o.c.* 182-4).

se esperaba su retorno en un futuro más o menos lejano, al igual que los israelitas confiaban en la venida de un libertador que inaugurase la era mesiánica de la justicia. Unos y otros sabían que la felicidad soñada requería ante todo trocar en herramientas de trabajo los útiles de guerra, a la manera que lo había profetizado Isaías (2, 4): «De las espadas forjarán arados; de las lanzas, podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, no se adiestrarán para la guerra». Es cierto que, a diferencia de los hebreos, el mundo clásico barruntaba que esa edad feliz sería efímera, pues la historia no era sino un inacabable movimiento cíclico. Pero ello no quitó ningún brío a la égloga virgiliana en honor de la edad de oro que realmente parecía encarnar Augusto tras largos y sanguinarios años de guerra civil. Muy al contrario, sus fantasías se vieron avaladas por el júbilo popular con que se recibían en Roma las proclamaciones oficiales de paz, ritualizadas en actos como la inauguración del *Ara Pacis Augustae* o el cierre del templo de Jano, acontecimiento religioso y festivo que Augusto se jacta haber celebrado en tres ocasiones[84].

La crítica a la guerra y a sus terribles consecuencias fue además constante en el mundo antiguo, y en ella se inspirarán algunos Padres de la Iglesia en sus alegatos en pro de la paz y de la objeción militar[85]. Los griegos fueron en este aspecto especialmente penetrantes y sinceros, quizá porque sus conflictos fueron la mayoría de las veces conflictos civiles, entre ciudades y ciudadanos que se reconocían pertenecientes a la misma comunidad lingüística, cultural y hasta sanguínea. Para ellos *eiréne* significa no tanto un comportamiento cuanto un estado social de orden y cohesión comunitaria, la ausencia de guerras que propicia el bienestar y la abundancia, y de ahí los símbolos con que se representa: el dios Plutos, cornucopia, espigas, cayado del heraldo... Sabían, en palabras de Píndaro, que la guerra solo es dulce para el que no la conoce, que el epitafio del héroe muerto en combate iba a la postre destinado a una esposa sin amparo, como lo representó luego Eurípides, y que es la guerra el peor castigo que los dioses infligen al hombre, pues en ella, al decir de Creso, no son

84. *Res gestae Divi Augusti*, 13. Virg. *En.*, 1,291 ss. 4, 559; 6, 790 ss. 847-853; *Geórgicas*, 2, 490 ss. *Bucólicas* 4, 4-10. Horacio, *Odas* 4.15. Ovidio, *Fastos*, 1, 697-704.

85. Los textos más significativos de Oriente, Grecia y Roma (pero no los cristianos) pueden verse, a menudo traducidos al italiano, en Ciccotti (1901). Cf. además, Venditti (1994, 35 ss.), que analiza la objeción en el contexto más amplio de insumisión a la ley positiva cuando ésta se opone a las leyes no escritas de la conciencia o del respeto a la vida.

los hijos quienes entierran a los padres, sino los padres a los hijos. Platón había descartado la represalia en sus elucubraciones teóricas y consideraba preferible padecer la injusticia que cometerla, Epicteto asumió sin saberlo el mandato cristiano de amar al enemigo y poetas como Propercio cantaron el amor y la paz cual sentimientos inseparables[86]. En Séneca (*Ep.* 95, 30), en fin, encontramos la más dura requisitoria de la literatura latina contra el derramamiento de sangre y la guerra: «el crimen glorioso de los genocidios».

Estos sentimientos pacifistas no deben confundirse con la *pax romana* impuesta, *manu militari*, a los pueblos sometidos. Aunque la propaganda oficial y los apologetas del Imperio, como Elio Arístides, le tributaron encendidos elogios (Goppelt, 1972, 27-35), a nadie se le ocultaba que el poderío de Roma se sustentaba en las penurias materiales y políticas de sus víctimas. Tácito (*Ann.* I,9,5; 10,4) reconoce que, con Augusto, «el derecho reinaba entre los ciudadanos, la sumisión entre los aliados», y se queja seguidamente de la sangre que ello ha costado... a los romanos. Este mismo historiador (*Agrícola*, 30) pone en boca del líder britano Calgaco una descripción crudamente realista de la naturaleza represiva del Imperio y de la paz: «Los romanos, depredadores del mundo entero, cuando en su afán devastador se les acabó la tierra, escudriñan el mar. Son codiciosos si el enemigo es rico; si pobre, soberbios; ni el Oriente ni el Occidente han bastado a saciarlos; solo ellos codician con igual afán las riquezas y la pobreza. El despojo, el asesinato, el robo, lo designan con el mote de imperio; al asolamiento lo llaman paz»[87]. Criticando las brutalidades de Galerio, ya en el siglo IV, Lactancio ratificaba la veracidad de estas palabras: «Osó hacer, en contra de los propios romanos y los que a ellos se encontraban sometidos, lo que antes, en virtud del derecho de guerra, habían hecho nuestros mayores con los pueblos sometidos...» (*De mortibus*, 23.5).

La faceta represiva de la *pax romana* fue, no obstante, motivo de orgullo para las clases dirigentes del Imperio. Las monedas son elocuentes

86. Platón, *Gorgias*, 474bs; *La República* 332 ss. Epicteto, *Disert.* 3, 22, 54; Píndaro, *Frag*, 110; Esquilo, *Agamenón*, 399-449; Herodoto, 1, 87; Propercio, *Elegías* 3, 5; IV, 3; Horacio, *Epod.* 7; Tác., *Hist.* 3,25,81.

87. En similares términos se expresaban el noble bárbaro Boyocalo (Tác. *An.* 13, 56), el galo Critognatus (César, *Guerra de las Galias*, 7,77, 14-16) y Boadicea, sacerdotisa y reina de una tribu bretona (Dion Casio, 62.3.1-3).

a este respecto. Un tetradracma de la época augustea muestra la diosa *Pax* erguida sobre una espada y otras monedas de los siglos siguientes la representan pisoteando el cuello de los enemigos de Roma o sojuzgándolos de manera diversa. El recurso propagandístico se mantiene sin cambios de fondo, aunque sí de forma, durante el Imperio cristiano: en un sólido de Joviano el emperador aparece en traje de guerra con un globo en su mano izquierda y en su derecha el *labarum* (estandarte imperial con el cristograma, signo que ahora sustituye al de la victoria), bajo el cual un prisionero encadenado se agacha a los pies del emperador. El poder romano, cristiano o no, se presenta, pues, bajo el espectro del terror militar y, a la vez, como el guardián de la paz[88]. Este ideario no repugnaba ni a los espíritus más sensibles de las élites culturales, a tenor de los versos virgilianos (*En.* 6, 851-5. Cf. 4, 326-331) en los que Anquises presagia el futuro de Roma («tú cuídate de a tu mando regir,/ Romano, los pueblos/ (tales tus artes serán)/ y a la paz fijarle sus leyes,/ del sometido dolerte/ y descastillar al soberbio») o del desprecio hacia los pueblos enemigos que destilan algunos poemas de Horacio (*Odas* 4, 5): «¿Quién temerá a los partos, quién al escita, helado de frío, quién a los hijos que engendra la inculta Germania, si César se mantiene con vida? ¿quién se angustiará por la guerra de la feroz Iberia?».

Estos textos vienen a recordarnos que la *Pax romana* no fue en absoluto universal, sino que acababa en los límites del Imperio, donde se vivió en guerra permanente. Allí la *tranquilitas* y la *concordia* solo se alcanzaban al precio de un sometimiento incondicional. Germánico, por ejemplo, pedía a sus soldados en lucha contra los germanos que no hicieran prisioneros, pues «solo el exterminio de aquella gente pondría fin a la guerra» (Tác. *An.* 2, 21,2), y en la *Res gestae divi Augusti* (3.2) Augusto muestra su clemencia con este matiz: «Los pueblos extranjeros que pude perdonar sin menoscabo de nuestra seguridad, preferí mantenerlos salvos que exterminarlos». Los males de la guerra se transferían así a las zonas fronterizas: Apolo -escribe Horacio (*Odas* I, 21)-, «movido por vuestra plegaria, apartará de nuestro pueblo y del príncipe César la guerra lacrimosa; él, la miseria del hambre y la peste, desviándolas a los persas y a los britanos». De este modo se reafirma nuevamente la unidad sustancial entre *pax* e *imperium*, algo que el propio Augusto dejó también patente: «Hice crecer las fronteras de todas las provincias del pueblo romano con

88. Cf. Wengst, 1987, 12-13 y 177, con numerosas referencias bibliográficas.

las que lindaban pueblos que no se sometían al poder nuestro» (*Res gestae*, 26,1). De ahí la importancia de ganarse el apoyo de las clases superiores de esos pueblos lejanos y convertirlas en ariete del Imperio. Tácito (*Agrícola*, 14), una vez más, lo expresa con claridad cuando narra la conquista de Bretaña: «Algunas ciudades fueron donadas al rey Cogidumno, que hasta nuestro tiempo mantuvo ejemplar fidelidad. Hízose esto según la antigua costumbre de Roma, de largo tiempo aceptada, que consiste en utilizar a los propios reyes como instrumento de la servidumbre». Es un aspecto a destacar de la política imperial, pues tuvo particular relevancia en la Palestina de Jesús, donde la aceptación o rechazo de la administración romana era uno de los puntos que más dividían a las diversas sectas del Judaísmo, según tendremos ocasión de comprobar. A cambio de este apoyo social, Roma garantizaba la seguridad y los privilegios de las oligarquías indígenas, tanto frente a las amenazas externas como a las posibles insurrecciones populares: «yo no temeré la revolución ni el morir violentamente, si César gobierna sobre la tierra», escribe sin ingenuidad Horacio (*Odas*, 3,14. Cf. Tác. *Hist.* 4, 73 ss.).

Instrumento de sujeción político, el Imperio fue también, y quizá principalmente, una maquinaria de explotación económica. Y no solo durante los años de expansión, cuando gran cantidad de riquezas afluyen a Roma procedentes de los países conquistados, según testimonian las fuentes monumentales y la literatura[89]. La expoliación de los súbditos, las requisiciones y los abusos fiscales fueron una lacra insanable de la historia imperial, otra cara desagradable de la *pax romana* (Ciccotti, 1901, 152-153; Wengst,1987, 35 ss.): *El Asno de Oro* la muestra con singular encanto en la conocida escena del legionario que se cruza en el camino con el hortelano dueño de Lucio (convertido en asno) y le pregunta en tono arrogante a dónde iba con aquel burro. El campesino, que ignoraba el latín, siguió adelante sin contestar: «el soldado no supo contener su habitual insolencia e, indignado ante el silencio como ante una afrenta, de un estacazo con un cepo de viña que tenía en la mano lo tiró de la grupa al suelo». Tras confesar humildemente su desconocimiento del latín, el soldado le informa, ahora en griego, que el asno quedaba requisado para acarrear los bártulos del gobernador. La exigencia acaba en una trifulca violenta: el legionario no quería sino romperle el cráneo a bas-

89. Por ejemplo, Josefo, *Guerra de los Judíos*, 7, 112 ss. Suet. *Augusto*, 18,2; Plut. *Pompeyo* 70; *Galba* 4; Tác. *Agrícola* 31; *Historias*, 1, 51,1; *An.* 13, 50; *Germania*, 29.

tonazos, pero el hortelano, que se dice un viejo ex combatiente, logró zafarse de él y ocultarse con el burro en casa de un amigo, donde luego sería encontrado y probablemente condenado a la pena capital[90]. No era un recurso cómico de Apuleyo. Muy pocos años atrás Epicteto había ya aconsejado acatar estoicamente estos abusos de los militares y pone un ejemplo que parece profetizar la experiencia sufrida por Lucio: «Es preciso que tengas de todo tu cuerpo el concepto de que es como un borriquillo aparejado mientras sea posible, mientras te sea dado; pero si hubiera una requisa y se apodera de él un soldado, déjalo; no te resistas ni rezongues. Si no, perderás igual el burro y recibirás palos»[91]. El propio emperador Aureliano, según la Historia Augusta (*Vit. Aurel.* 7,5) ordenaba por carta a uno de sus lugartenientes que impidiese a sus tropas cometer robos y propasarse con la población civil: «que los soldados obtengan sus víveres del botín capturado a los enemigos, no de las lágrimas de los habitantes de las provincias». Un juicio igualmente despectivo, por su violencia y codicia, le merece la vida militar al cristiano Arnobio (4,7), y por las mismas fechas, la *Disputa de Archelaus con Manes*, obra del siglo IV, describe actuaciones soldadescas tan crueles que Hornus las consideró equiparables «a las peores escenas hitlerianas de exterminio» (1960, 15)[92]. La arrogancia y rapiña militar es criticada con frecuencia por Amiano Marcelino (21,16,2; 27,9,1-4; 30,7,10), y no es menos duro el juicio que le merecía el comportamiento de los soldados al pacífico Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla («¿qué mal no habita en sus almas»: *In Matth. Hom.*, 62, 2: PG, 58, col. 590), o a su coetáneo, el rétor pagano Libanio de Antioquía, que llegó a denunciar algunos de sus abusos criminales al emperador (*Or.* 47. 5, fechado en torno al 390). Que la situación no hizo sino empeorar durante el Bajo Imperio y que los soldados maltrataban impunemente a la población más humilde, puede constarse en numerosos

90. Apuleyo, *El Asno de Oro*, 9, 39-42. Al ser portador de un *vitis* o cepa de vid, elemento distintivo de los centuriones, se debe suponer que este violento y bilingüe soldado tendría este rango (Millar, 1981, 67).

91. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, 4, 1, 79-80. Otras referencias documentales sobre esta obligación ciudadana de asistir con sus bienes al Estado pueden verse en Rostovtzeff (1962; II, 206 ss. Idem, Angariae, *Klio* 6, 1909, 249-258), Mitchell (*JRS* 66, 1976, 106 ss.) y Campbell (1984, 249 ss.).

92. Sobre la *Disputa de Archelaus* (obispo de Carchar, Mesopotamia), su valor histórico a pesar de tratarse de un relato ficticio y sus ediciones, cf. Hornus (1960, 176). Para otros testimonios de violencia militar, *Ibid.* 15 ss. y Campbell (1984, 243 ss.).

pasajes de la literatura de la época, según iremos viendo a lo largo de este estudio, y aún con más verosimilitud en diversos documentos del *Archivo de Abinnaeus* donde se fueron anotando las vicisitudes cotidianas de este destacamento egipcio[93].

Se lloraron con sinceridad los males de la guerra, se desvelaron ingenuamente las mentiras de la *pax* y se criticaron con acritud las irregularidades del poder, pero, en lo que yo conozco, nadie puso en tela de juicio el sistema como tal[94]. Por el contrario, como ya se ha señalado, tanto el Imperio como la *pax romana* estuvieron teñidos de connotaciones divinas. Y a partir de Augusto, el bien del Estado se encarnó exclusivamente en su emperador, pues él monopolizaba todos los poderes. De ahí que su persona se eleve a una posición sobrenatural y sea objeto de culto y deificación en cuanto muere (Séneca, *Sobre la clemencia*, 1,1,2; Tác. *An.* 15, 74). Augusto incluso fue divinizado en vida por algunos súbditos provinciales y en algunos poemas de Virgilio (*Églogas* 1,6-8) y Horacio (*Odas*, 1,12,49), y algo similar hizo Marcial (*Epigrama*, 5, 8) con Domiciano. Tal exaltación del emperador no es solo una imagen poética, sino que implicaba la sacralización de todo el Estado a cuya cabeza se situaba un ser sobrenatural: suplicar por la salud del césar o prestar juramento en su nombre, como hacían frecuentemente los soldados, equivalía por tanto a suplicar por el bienestar del Imperio y a comprometerse religiosamente en su defensa[95]. En este sentido conviene recordar que Plinio (*Ep.* 10,96), para cerciorarse de que los cristianos habían dejado

93. Cf., a manera de muestra, los documentos nº 28 (queja por la brutalidad y abusos de los soldados al recaudar impuestos en especie); 35 (arresto del irenarca local por las dificultades para reclutar. Al final se paga en metálico: 2 sólidos y 50 talentos de plata); 44 (trato abusivo del *praepositus* sobre un *capitularius* que ha pagado su impuesto); 66-70 y 72-74 (tributos de la annona pagados por agricultores de las aldeas a los agentes de Abinnaeus); 71 (relación de propictarios de mulos y burros que podían ser requisados).

94. Una crítica suave a las consecuencias funestas de las guerras puede verse en algunos poemas de Propercio (2, 15,40-43; 3, 5,1 ss.) y Tibulo (1, 1, 5 ss.; 10,7 ss.), que cantan al dios del amor como dios de la paz y critican el deseo de riquezas como causante de la guerra. Plinio el Viejo estaba sorprendido de que la existencia de un gran Imperio no supusiera avance cultural y científico, sino más bien lo contrario (*NH*, XIV,1,2-6) y Juvenal (*Sat.* 13, 28-30) cree que su tiempo es una edad peor que la del hierro. También Petronio (*Sat.* 88, 7 ss.) sentía que la ambición dominante es la causa de la decadencia de las artes. Pero nada de esto cuestionaba realmente los pilares militares, económicos y legales del imperialismo romano.

95. *Res gestae* 3,3; 9-11; Plinio, *Ep.* 10, 52; Tác. *An.* 16,22; Apuleyo, *El Asno de oro*, 11, 17.

de serlo, les hacía sacrificar con incienso y vino ante una imagen de los dioses y del emperador, y quienes se negaban eran condenados a muerte aun a sabiendas de su conducta intachable: la dureza de esta represión puramente ideológica nos muestra el rostro más auténtico de la *pax romana*. Y eso a pesar de que Trajano dio fuerza de ley al principio «humanístico» de que nadie fuese condenado por sospechas «pues es mejor dejar sin condenar a un criminal que condenar a un inocente»[96].

Muchos súbditos del Imperio, entre ellos no pocos cristianos, debieron por tanto sentirse más víctimas que beneficiarios de la dominación romana. Conocieron de cerca los métodos expeditivos de los legionarios y de los recaudadores de impuestos, la corrupción de la justicia, el despotismo de las autoridades, la indefensión del pueblo. El proceso y la ejecución de Jesús ilustraban esta realidad, que fue larga y duramente sufrida por el pueblo judío: en su impotencia ante el poder imperial, los Oráculos Sibilinos presagian el fin de Roma y la instauración de una era mesiánica[97], como lo hará la rica literatura apocalíptica de esta época y en especial el *Apocalipsis* o *Revelación* de Juan. A pesar de todo, la mayoría de los cristianos optaron por el compromiso y por la participación plena en las formas de vida romanas. Un aspecto especialmente complejo para ellos fue la incorporación al ejército, columna del Imperio y uno de sus rostros más impresentables. Las actitudes fueron tan dispares y cambiantes como el propio cristianismo en sus primeros siglos de existencia. La opinión radical de los teólogos antimilitaristas apenas fue compartida por la feligresía. La Iglesia, como institución, no se pronunció hasta el siglo IV y lo hizo cotundentemente a favor del servicio militar. Pero las dudas sobre la legitimidad moral del ejército y de la guerra, que se remontan con toda probabilidad a los tiempos mismos de Jesús, seguirán inquietando a los espíritus más sensibles del cristianismo hasta bien entrada la Edad Media, por no decir hasta el día de hoy.

96. *Dig.* 48,19,5. Pero también aquí se exceptúan a los contumaces que no acatan los edictos de los gobernadores provinciales.

97. Por ejemplo, 4 *Esdras*, 5,1-12 y 11,37-46. Cf. A. Díez Macho (1984, 250-258).

III. EL LEGADO VETEROTESTAMENTARIO

Las guerras de los hebreos, que tan frecuentemente aparecen en la Biblia con un carácter sacrosanto, han interesado muy poco a los historiadores del antiguo Israel. Quizá ello se explique porque, hasta fechas muy recientes, estos historiadores no eran en realidad sino teólogos y biblistas cristianos (protestantes o católicos) a los que resultaba difícil justificar moralmente los episodios de fanatismo y crueldad narrados en el Antiguo Testamento (AT), casi siempre auspiciados por Yahvé o protagonizados por él mismo. Solo a partir de la II guerra mundial, al calor de la conmoción moral de este conflicto y de sus trágicos componentes antisemitas, el tema ha sido objeto de estudios realmente valiosos que, cuando menos, han servido para esclarecer los tópicos y tabúes religiosos que se cernían sobre el mismo, realzar su importancia historiográfica y situarlo en una perspectiva razonable de investigación. No obstante, al tratarse de una temática extraordinariamente amplia y compleja, que desborda con creces las pretensiones de este libro, solo me detendré en ella para esbozar un sucinto estado de la cuestión y subrayar aquellos aspectos que más influyeron en el cristianismo antiguo y le sirvieron como justificación de sus actitudes ante el ejército, la guerra, la violencia y la paz. Dado lo limitado de nuestro enfoque y el carácter introductorio que damos a este capítulo, el lector interesado deberá, pues, acudir a la bibliografía citada si quiere alcanzar una visión más profunda o minuciosa de esta rica problemática, cuyos aspectos principales siguen siendo, por lo demás, objeto de controversia entre historiadores, moralistas y exegetas.

1. LAS GUERRAS DE YAHVÉ

La guerra es posiblemente la experiencia social que con más frecuencia y dramatismo se describe en el AT. Instigada, conducida o aprobada por Yahvé, el dios de Israel suele comportarse en ella de manera brutal, sin piedad alguna para los enemigos de su pueblo ni para su propio pueblo llegado el caso: «como gozó el Señor haciéndoos el bien, haciéndoos crecer, igual ha de gozar destruyéndoos y exterminándoos» (*Dt* 28, 63)[1]. La crueldad divina se manifiesta de manera más descarnada en unos libros que en otros, y no faltan desde luego aquellos inspirados por ideales altruistas o por una concepción universalista y paternal de la divinidad, como vemos en los primeros capítulos del Génesis, en la historia patriarcal[2] o en los relatos deliciosos de Rut y de Jonás, pero no es menos cierto que, en su conjunto, la Biblia judía tiene como principal protagonista a un dios vengativo y destructor, sin que en él pueda apreciarse atisbo alguno de evolución hacia posiciones humanitarias y pacifistas. Basta acudir al índice de palabras de cualquier diccionario o enciclopedia del AT para constatar que el término «guerra» es mucho más utilizado que el de «paz» y ocupa un lugar incomparablemente más importante que éste[3]. Aunque anecdótico, es ilustrativo que hasta los famosos versos de Isaías 2,4

1. Según cálculos de R.Schwager (*Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Munich, 1978, 50 ss.), en el Antiguo Testamento hay unos 600 pasajes sobre pueblos o personas que llevan a cabo actos criminales y de exterminio; unos 1000 donde Yahvé se encoleriza y sacia sangrientamente su venganza, y otros 100 en los que da la orden a un tercero para matar a otros.

2. El Abrahán guerrero que de forma excepcional y casi enigmática aparece en *Génesis* 14 no contradice en absoluto el clima «pacifista» de este libro (sobre esta perícopa, cf. Muffs, 1982, 81 ss. y Garbini, 1988, 143-144). Sus redactores intuyeron, no obstante, que hubo un tiempo en que la violencia no conocía límite alguno, ni siquiera la ley del talión, como ilustra el espíritu vengativo de Lamec: «por un cardenal mataré a un hombre, a un joven por una cicatriz. Si la venganza de Caín valía por siete, la de Lamec valdrá por setenta y siete» (*Gn* 4,23-24). Jesús, muy en su estilo, daría la vuelta a esta sentencia para ilustrar a Pedro sobre la necesidad de perdonar a los hermanos «hasta setenta veces siete» (*Mt* 18,21-22; *Lc* 17,4).

3. Sirva de ejemplo el breve estudio de G. von Rad sobre la paz (*shalom*) en el AT, escrito años antes de su célebre ensayo sobre la guerra (1964, original de 1935, 402-406). Sobre este tema, cf. Zampaglione (1973, 185 ss), el comentario crítico de Celato (1970, esp. 415 ss.) a esta obra, y más recientemente Yoder (1992, 3-15), Westermann (1992, 16-48) y Dinkler (1992, 166-171). Una amplia relación bibliográfica sobre los conceptos «*eirene*» y «*shalom*» puede verse en Yoder y Swartley (1992, 259-277).

(reproducidos en Miqueas 4,3), posiblemente el más cálido desiderátum bíblico de paz («De las espadas forjarán arados; de las lanzas podaderas. No alzará la espada pueblo contra pueblo, ya no se adiestrarán contra la guerra») encuentran una refutación literal en el profeta Joel (4,9-11), que quizá escribiese por la misma época (segunda mitad del siglo VIII): «Pregonadlo a las naciones, declarad la guerra santa, alistad soldados, que vengan todos los combatientes; de los arados forjad espadas; de las podaderas, lanzas; diga el cobarde: soy todo un soldado. Venid, pueblos todos vecinos, reuníos allí: el Señor conducirá sus guerreros» (Wolff, 1992, 110-126). Impresionado por semejante belicismo, un joven estudiante de teología, y luego eminente biblista, pudo exclamar, desolado: «Dios y la guerra me parecían uno» (Craigie, 1978, 106). Es una impresión que ya compartieron algunos fieles de la antigüedad: Marción y otros muchos cristianos gnósticos creían que un dios tan iracundo y justiciero como Yahvé era la antítesis de Jesús y, en consecuencia, negaban todo carácter sagrado a los escritos veterotestamentarios. No menos realista y sincero fue Mahoma cuando vio en Josué el paradigma de guerrero fiel y encontró así en la Biblia la inspiración para sus concepciones sobre la guerra santa y sobre el mártir como soldado que muere en defensa de la fe. Los moralistas actuales han preferido en su mayoría ignorar esta literatura, y solo algunos han intentado descubrir -con criterios dispares y a veces con más empeño que éxito- algún sentido religioso en tantos relatos despiadados y a la postre inconciliables con el ideario humanista y fraternal del judaísmo y del cristianismo moderno (Ste Croix, 1988, 388). La iglesia católica reconocía en fechas recientes el carácter antievangélico de algunos textos bíblicos que exaltaban el terror o alentaban al exterminio del enemigo pecador y que, sin embargo, se rezaban en diversos actos litúrgicos. Y en este espíritu acordó eliminar diversos salmos de las Horas y Leccionarios, aunque todavía hoy -según denuncia Lohfink (1990, 14)- los fieles católicos recitan, en festividades solemnes, versos tan poco edificantes como éstos: «en las gargantas vítores a Dios, en las manos espadas de dos filos; para tomar venganza de los pueblos y ejecutar el castigo de los paganos, sujetando a reyes con argollas y a nobles con esposas de hierro. Ejecutar la sentencia dictada es un honor para todos sus leales, ¡Aleluya!» (*Ps* 149, 6-9).

La hermenéutica confesional ha defendido tradicionalmente estos pasajes dándoles una significación alegórica (por ej., de lucha contra Satanás) o bien considerándolos necesarios solo y exclusivamente para sociedades primitivas, «duras de corazón», como el antiguo Israel y los

pueblos de su entorno[4]. Agustín encomia la regla que Ambrosio solía aconsejar en sus sermones: «*la letra mata y el espíritu vivifica*... regla segura -prosigue Agustín- que él aplicaba cuando exponía aquellos textos que tomados a la letra parecían enseñar lo malo» (*Las confesiones*, VI,4,6). Pero fuese cual fuese la técnica exegética empleada, llevaban toda la razón Harnack (1981, 32) y el ilustrado A. Bayet (1934, 231) cuando señalaban la dificultad de condenar inapelablemente la guerra, una vez admitido que Yahvé, supremo representante de la justicia absoluta, se prodigó en tantas y tan sanguinarias batallas, pues ello sería reconocer que el mismo Dios ha utilizado medios intrínsecamente malos.

Aunque no siempre, la investigación moderna ha planteado el problema en una perspectiva menos pastoral y moralizante. El mejor punto de partida es sin duda la obra de Gerhard von Rad (1951), quien, asumiendo las tesis de Alt y Noth sobre la conquista de Canaán como una ocupación paulatina y pacífica[5], consideraba que el concepto y la práctica de la «guerra santa» no surgió hasta la época en que «los jueces» debieron defender el territorio ocupado, es decir, se trataría en esencia de una guerra defensiva o punitiva que, por ser obra de Yahvé, se organizaba como un acto cultual o ritual en el que participaban las doce tribus de la anfictionía sagrada. Posteriormente, los autores de la historia deuteronomista (*Josué*, *Jueces*, *Samuel* y *Reyes*) crearían la idea de la guerra santa ofensiva para explicar la conquista de Canaán por Josué, pero esta reinterpretación del pasado es poco fiable porque se hizo sacrificando gran parte de la tradición. La historiografía posterior a von Rad, que suele reconocer su meritorio análisis[6], ha mostrado sin embargo que estos postulados no siempre son verificables y que, por el contrario, las «guerras de Yahvé» conocieron una rica evolución de contenidos y objetivos, de acuerdo con la trepidante historia de Israel. Por otra parte, su formulación teológica más explícita, es decir, su fijación escrita, definitiva y canónica, debió producirse no

4. Este tipo de exégesis, que se remonta a Filón y Clemente de Alejandría (*Stromata*, 2,8), está hoy absolutamente desacreditada. Cf. Bainton (1946, 212), Swift (1979, 838-840; Idem, 1983, 20) y Grant (1980, 173-189).

5. Alt, A. (1966) *Essays on Old Testament History and Religion*, Oxford, 133-169: Noth, M. (1966) *Historia de Israel*, Barcelona, 76 ss.

6. Una útil valoración de las tesis de G. von Rad (expuestas inicialmente en la conferencia que pronunció el año 1949) y de los estudios más importantes sobre la materia publicados antes y después, puede verse en Smend (1970), Weipper (1972, 460-493), G.H.Jones (1975), Pury (1981) y Van der Lingen (1990, esp. 11 ss.).

en fechas tan remotas sino durante o, mejor aún, después del exilio babilónico del siglo VI a.C. (Van der Lingen, 59-60; Garbini, 127 ss.). El objetivo principal de estos nuevos planteamientos historiográficos es situar los relatos veterotestamentarios en su contexto histórico y cultural, como productos ideológicos de la comunidad judía posexílica, cuyos sectores sociales más cultos y poderosos se empecinaron, interesadamente, en contemplar su pasado bajo la forma de una «historia sagrada» de la que ellos se sentían a la par albaceas y beneficiarios.

La teología deuteronomista de la guerra y de la victoria como don de dios no era, por lo demás, algo novedoso ni original en el ámbito religioso y cultural de Palestina, sino que contaba con numerosos precedentes y paralelismos en la literatura mesopotámica y del antiguo Egipto[7]. De hecho, es prácticamente imposible encontrar en la antigüedad una guerra «no religiosa», es decir, vivida y explicada en una perspectiva puramente laica: en este sentido, la distinción erudita entre guerras santas y seculares quizá sirva más para confundir que para entender la realidad y la ideología dominante en aquellos siglos. En Israel, desde luego, todas las guerras interesaron y comprometieron de algún modo a Yahvé, no faltando ni siquiera las ocasiones en que él consigue a solas la victoria mientras su pueblo se limita a mirar y esperar en silencio: «todos los aquí reunidos -grita David a Goliat- reconocerán que el Señor da la victoria sin necesidad de espadas ni lanzas, porque ésta es una guerra del Señor, y él os entregará en nuestro poder» (*1Sm* 17.47. Cf., entre los múltiples textos que ilustran esta idea, *Ex* 14, 13-14; *Jos* 2,24; *Jue* 7; *2Cr* 20,17). En ese imaginario religioso, que daba a la guerra un carácter cultual y convertía en tabú sus despojos, debe entenderse la teología del *herem*, que Israel compartió con otras culturas del entorno, por la cual se consagraba al dios la totalidad o parte del botín y de los bienes expoliados al enemigo, incluyendo los prisioneros[8]. En el Pentateuco tenemos nu-

7. Cf. G. Furlani (Le guerre quali giudizio di dio presso i Babilonesi e Assiri, en *Miscellanea G.Galbini* III, Milán, 1951, 39-47), M. Smith (The Common Theology of the Ancient Near East. *Journal of Biblical Literature* 71, 1952, 135-147), Weinfeld (1984, 121-147), G.H.Jones (1989, 299 ss.); Lohfink (1990, 68 ss.), Nielsen (1961, 104-6) y Carroll (1995, 37). Una amplia selección bibliográfica sobre esta materia ha sido recogida por Heintz (1981, 39-45). Cf. en último lugar Sa-Moon Kang (1989) y Trebolle (1994, 393 ss.).

8. Estos aspectos de la guerra antigua, que tanto suelen fascinar a algunos historiadores modernos, fueron ya subrayados con su impar maestría por Max Weber en 1921 (1988, 116 ss). El paralelo extrabíblico más elocuente quizá sea la inscripción de Mesá, rey moabita

merosos testimonios de estas prácticas: así, en *Nm* 31 Yahvé pide a Moisés la aniquilación total de bienes y personas madianitas, es decir, de un pueblo que habitaba fuera de la Tierra Prometida. Fineés llevó a cabo esta misión, pero hizo cautivos a mujeres y niños y se apoderó de algún botín: Moisés, indignado, le ordenó matar a esos cautivos indefensos, salvo a las vírgenes. El Deuteronomio, atribuido por los fieles judíos y cristianos a Moisés, recoge una especie de código de guerra fundado en esta ideología: «Cuando te acerques a atacar una ciudad, primero proponle la paz. Si ella te responde "Paz" y te abre las puertas, todos sus habitantes te servirán en trabajos forzados; pero si no acepta tu propuesta de paz, sino que mantiene las hostilidades, le pondrás sitio, y cuando el Señor la entregue en tu poder, pasarás a cuchillo a todos sus varones. Las mujeres, los niños, el ganado y demás bienes de la ciudad los tomarás como botín, y comerás el botín de los enemigos que te entregue el Señor, tu Dios. Lo mismo harás con todas las ciudades remotas que no pertenecen a los pueblos de aquí. Pero en las ciudades de estos pueblos cuya tierra te entrega el Señor, tu Dios, en heredad no dejarás un alma viviente: dedicarás al exterminio a hititas, amorreos, cananeos, fereceos, heveos y jebuseos, como te mandó el Señor, para que no os enseñen a cometer las abominaciones que ellos cometen con sus dioses y no pequéis contra el Señor, vuestro Dios» (*Dt* 20, 10-18.- Cf. 7,1-4).

La historia deuteronomista también abunda en relatos de este tipo, que impactan al lector moderno por su extrema crueldad. Un caso ilustrativo puede verse en 1Sam 15: a través de Samuel, Yahvé transmite al rey Saúl su deseo de venganza sobre los amalecitas: «mata a los hombres y mujeres, niños de pecho y chiquillos, toros y ovejas, camellos y burros». Saúl cumple esta orden y lleva a cabo una horrenda masacre, pero capturó vivo a Agag, rey de Amalec, y tomó como botín los mejores ganados. Yahvé juzgó estas excepciones como una auténtica apostasía, que castigaría de inmediato maldiciendo a Saúl y ungiendo en su lugar a David, aunque no antes de que el rey amalecita fuese descuartizado «en presencia del Señor». Permítaseme recordar que, a pesar de la insatisfacción divina, Cromwell

---

de siglo IX a.C., que se enorgullece de haber masacrado a 7000 hombres, mujeres y esclavos israelitas de Nebó y de haberlos consagrado en anatema (*herem*) a su dios Astar-Kemós (Vaux, 1992, 349). La versión castellana de esta inscripción puede verse en Pritchard, J.B. (ed.), (1966) *La sabiduría del Antiguo Oriente*, 247-9. Sobre el valor histórico de la estela en el contexto bíblico, cf. Garbini, 1988, 33-38.

justificó algunas matanzas de católicos en la guerra civil inglesa apelando a este texto sagrado (Gorringe, 1998, 68). Imbuido por este espíritu religioso, Josué ordena con estas palabras el asalto final a Jericó: «¡Gritad, que el Señor os entrega la ciudad! Esta ciudad, con todo lo que hay en ella, se consagra al exterminio en honor del Señor... Sonaron las trompas. Al oír el toque, lanzaron todos el alarido de guerra. Las murallas se desplomaron y el ejército dio el asalto a la ciudad, cada uno desde su puesto, y la conquistaron. Consagraron al exterminio todo lo que había dentro: hombres y mujeres, muchachos y ancianos, vacas, ovejas y burros, todo lo pasaron a cuchillo» (*Jos* 6,17.20-21).

Es cierto, sin embargo, que la teología del exterminio no siempre se formuló en la Biblia de manera tan absoluta, ni siquiera en la guerras por la Tierra Santa, pues lo más frecuente era declarar tabú, es decir, consagrado a Yahvé, solo una parte del botín y de los prisioneros, usualmente las minorías dirigentes o los adultos en general («todos los que orinan contra la pared»). Sabemos, además, que la realidad histórica no guardó parecido alguno con el paradigma israelita de la conquista de Canaán ni con los avatares de la época monárquica tal y como se describen en el relato deuteronomista. La información arqueológica, la única que podemos contrastar con los textos bíblicos, prueba por el contrario que el asentamiento de las tribus y su organización política distó mucho de la idealización y magnificación militar con que siglos después se canonizó en el AT[9]. La lucha tribal por la ocupación y disfrute de la «tierra de la leche y de la miel» pudo conocer momentos de auténtico horror, como es propio de pueblos nómadas o seminómadas, que llevan consigo bienes y familias completas y, por tanto, se juegan su propia supervivencia en la defensa o conquista de un determinado territorio. De hecho, la Biblia guarda memoria de pueblos que realmente desaparecieron de la historia y de los que solo quedaba un recuerdo nominal y a veces restos materiales: que su exterminio se atribuya a la voluntad de Yahvé no quita dramatismo

9. Y esto sin entrar en la debatida cuestión de si los hebreos deben considerarse un pueblo que procede (en su mayoría) del exterior, tal y como narra la Biblia, o si más bien formaron siempre parte de la heterogénea sociedad canaanita, hipótesis que goza cada día de más adeptos en la comunidad científica. Cf. el sucinto y magistral análisis de M. Liverani (1995) *El antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*, Barcelona, 535-8. Sobre la dimensión histórico-literaria de esta idealización, cf. Carroll (1995, 34 ss.). Una visión actualizada de la primera época histórica de Israel puede verse ahora en Soggin (1997), que incluye un apéndice arqueológico a cargo de D.Conrad (pp. 413-423).

alguno al salvajismo que debió regir durante siglos las relaciones intercomunitarias en Canaán (Zampaglione, 193-6; Vaux, 1992, 292-8). En este clima de encarnizamiento cabe pensar que surgiría inicialmente la teología destructora del *herem*, con su ilusión primitiva de interesar al dios en la victoria consagrándole todo lo adquirido en ella, es decir, los enemigos y el botín. El carácter obviamente «antieconómico» de esta práctica debió propiciar su temprana evolución, restringiéndose el anatema, al menos desde la Monarquía, a determinados bienes que se consagraban a Yahvé y que, por cierto, constituyeron las primeras riquezas del tesoro del Templo (Caquot, 1965, 262)[10]. Conviene, en fin, recordar que ningún libro bíblico se propone reconstruir fielmente el pasado, sino recrearlo como referencia política, moral y religiosa de su propio tiempo. Por eso el problema clave es dilucidar la fecha en que se escribieron estas obras. Algunos historiadores creen que los relatos deslumbrantes sobre el período monárquico, en especial los reinados de David y Salomón, pretendían alimentar la esperanza en un futuro esplendoroso y justificar acaso la política expansiva de Israel y Judá en los años de declive de las potencias dominadoras del pasillo sirio-palestino (Asiria, Caldea y Egipto) durante los siglos VII y VI a.C. De ahí que la historia deuteronomista y el Cronista avalen con frecuencia los postulados teológicos del *herem* en todas sus expresiones, desde las más radicales hasta las más «compasivas» (que restringen la aniquilación a ciertos bienes materiales)[11]. Otros historiadores creen, en cambio, que sus objetivos fueron más modestos y que esta teología, como la literatura histórica en general, solo refleja la pobre realidad del mundo hebreo durante la época posexílica (sobre todo los siglos V-III a.C.), cuando, perdida la independencia y desaparecida la monarquía, la casta sacerdotal y otras minorías privilegiadas reconstruyen el pasado con el propósito de justificar su propio poder y de imponer en consecuencia sus ideales hierocráticos de pureza y separatismo racial y religioso, como vemos en Esdras y Nehemías[12]. En el mismo contexto

10. Flavio Josefo ignora la práctica del *herem* en su *Contra Apión* (II, 212-213), y asegura, por contra, que la Ley prohíbe ejercer violencia sobre los prisioneros de guerra, especialmente las mujeres, y matar a los animales de labor.

11. Cf. una amplísima selección de referencias y breve comentario histórico en Vaux (1992, 346-357); Pury (1981, 8 ss.) y sobre todo Lingen (1990, 19 ss.).

12. La primera redacción de la historia deuteronomista puede remontarse al reinado de Josías (640-609), según opinión de algunos especialistas (Caquot, 1965, 267-8), pero la cuestión de quién (o quiénes) y cuándo se escriben y reelaboran definitivamente estos

debería entenderse la reivindicación (anacrónica) de la guerra santa en boca de profetas que, de este modo, vituperaban las artimañas de monarcas acomodaticios e injustos: «el profeta dijo al rey: -Así dice el Señor: "por haber dejado escapar al hombre que yo había consagrado al exterminio, pagarás su vida con tu vida y su ejército con tu ejército". El rey de Israel marchó a casa triste y afligido...» (1*Re* 20,42-43). Es puro disparate deducir de aquí que la predicación profética de las guerras del Señor puede considerarse «teología de la liberación» (cf. Lingen, 237-240). Todo se explica más fácilmente si tenemos en cuenta que algunos profetas (Oseas, Ezequiel, Jeremías y quizá Isaías) sufrieron también una revisión deuteronomista (Soggin, 1997, 66) o sacerdotal (Garbini, 1988, 87 ss.), de modo que la violencia más cruel encontró su sitio en unos libros que, al igual que los Salmos, destacan por su elevada espiritualidad. Sirva de muestra *Jer* 18,21 («entrega sus hijos al hambre, ponlos a merced de la espada, queden sus mujeres viudas y sin hijos, mueran sus hombres asesinados») y *Sal* 137 («¡capital de Babilonia, criminal! ¡Quién pudiera pagarte los males que nos has hecho! ¡Quién pudiera agarrar y estrellar tus niños contra las piedras!»).

Al margen de cuál fuese la realidad histórica y los objetivos con que se redactaron los diversos libros sagrados, temas que solo han interesado a la erudición moderna, es indudable (y también lo más importante para nosotros) que judíos y cristianos creyeron a pie juntillas en la literalidad de estos relatos, por ser la «palabra de Dios», durante más de dos milenios. Para muchos de ellos, ayer como hoy, la conquista violenta y despiadada de la Tierra Prometida constituía un artículo de fe, y de ahí que dejase tan profunda huella en la literatura y en las concepciones religiosas (Lohfink, 49; Miller, 1973, 170-175). «Lo más grave -ha escrito un biblista que sabe destacar los aspectos más positivos del AT- es que todo esto aparece como ordenado por Dios, algo que el israelita debe cumplir para

---

libros sigue abierta a la controversia (cf. estado de la cuestión en J.L. Sicre, La investigación sobre la historia deuteronomista. Desde Martín Noth a nuestros días, *Estudios Bíblicos* 54, 1996, 361-415). La historia del Cronista, que ideológicamente coincide con Esdras y Nehemías, e incluso se ha atribuido al mismo autor, se escribió posiblemente antes del siglo III a.C. Para una visión más «radical» de los intereses sacerdotales que subyacen en las diversas redacciones de los textos bíblicos y su datación en el periodo persa y helenístico, cf. Garbini (1988, esp. 151 ss.). Este autor sostiene, convincentemente, que la diversidad de circunstancias en que se escribieron y reformaron los libros del AT impide hablar, con rigor, de una concepción «bíblica» de la Historia (*Ibid.* 170 ss.).

serle fiel. Y, de este modo, se alaba a Josué y a tantos otros personajes bíblicos porque fueron sembrando de cadáveres la tierra de Canaán»[13]. Pero esto no quiere decir que judíos y cristianos recibieran una educación belicista o que se sintieran autorizados religiosamente para imponer sus doctrinas mediante la fuerza. En realidad, la influencia de estos textos en la justificación judía o cristiana de la guerra de conquista será muy limitada en el período histórico que aquí estudiamos (siglos I-V d.C.). La razón se encuentra en la propia Biblia, que, naturalmente, debe valorarse en su conjunto o, cuando menos, en el sentido global de cada uno de sus libros, y no en fragmentos aislados que, además, solo se entienden correctamente en su contexto literario. Y algo muy evidente, incluso en una lectura superficial del AT, es que, a pesar de su brutalidad, las guerras de Yahvé no tienen propósitos expansivos ni pretenden la conversión del enemigo, como luego acaecerá con las guerras santas del Islam, las cruzadas o los conflictos religiosos de la Europa moderna. En la Biblia «no se dice nada acerca de que los pueblos extranjeros hayan de ser combatidos por ser tales. Al contrario: Yahvé desaprueba muy expresamente que se les cause daño por imprudencia política y, sobre todo, que se les traicione... En la tradición antigua no se reprocha jamás en nombre de Yahvé a otros pueblos que éstos veneren a sus propios dioses... A Yahvé le importa Israel, solo Israel; los otros pueblos son meros medios para un fin» (Weber, 1988, 366). Así pues, el Judaísmo, aunque dispuesto siempre a luchar contra los Estados que le negaban o le limitaban el libre ejercicio de sus prácticas religiosas, nunca se propuso la conversión del no-judío, por la sencilla razón de que nadie es infiel si respeta la ética de justicia noémica, es decir, la que dios impuso a toda la humanidad en la figura de Noé (Genot-Bismuth, 1981, 88). La conquista y disfrute de Canaán (y solo de Canaán) tenía como único fundamento teológico el cumplimiento de la promesa que Yahvé había reiterado a su pueblo desde época patriarcal: gozarían de aquella tierra en tanto que permaneciesen fieles a los principios de la Alianza, en particular a la monolatría, y mantuviesen una confianza sin fisuras en su dios. No es otra la teología que subyace en la imagen bíblica de la historia de Israel: una época de esplendor protagonizada por hombres fieles a Yahvé (Moisés, Josué, David...), y otra época de postración provocada por un puñado de reyes infieles y un pueblo contaminado por la idolatría, tal y como relata la

13. Sicre, J.L. (1992) *Introducción al Antiguo Testamento*, Estella, 30.

historia deuteronomista y denunciaron los profetas. De ahí que las guerras de Yahvé estén ganadas o perdidas de antemano y que los libros históricos de la Biblia, a diferencia de la historiografía clásica, nunca se detengan a describir el desarrollo táctico de las batallas: la victoria jamás podría alcanzarse si se confiaba solamente en los recursos humanos, sino que llegaría por la expresa intervención divina en favor de su pueblo, una condición inexcusable que luego enriquecerá la literatura profética y apocalíptica poniéndola en relación con su ideario de equidad social: el celoso dios de los ejércitos será también el dios de la justicia y a los justos dará la victoria (Pirault, 1985, 15 ss. Trebolle, 1994, 392, 397-98).

Evidentemente, estas creencias religiosas no explican por sí mismas el carácter no imperialista de los antiguos hebreos (ni de los primeros cristianos), sino que más bien reflejan su historia real. El Estado israelita tuvo, en efecto, muy pocas posibilidades de construir un imperio a la manera de sus vecinos asirios o egipcios. La esperanza misma de dominar la Tierra Prometida quedó insatisfecha durante largos siglos: la escena patética de un Abrahán que ni siquiera posee un trozo de tierra donde enterrar a su amada Sara es una imagen vívida y desgarradora de esta realidad (*Gn* 23)[14]. No sorprende, por tanto que ni el Estado ideal hebreo ni el Judaísmo histórico abrigasen ambiciones imperialistas ni se caracterizasen consecuentemente por sus tintes militaristas. De ahí la sinceridad que sospechamos en algunos de los profetas más importantes cuando, deshechos los sueños de grandeza militar, anunciaban que Yahvé había abandonado el campo de Israel y se había decidido a castigar a su pueblo[15]: Jeremías ni siquiera duda en llamar «siervo de Yahvé» a Nabucodonosor (artífice de la destrucción del Templo y de la deportación a Babilonia en el 587/586) y afirma que es deseo de dios el exterminio y la esclavización del pueblo judío y de sus vecinos (*Jer* 25,7-11). Nada mejoró con el fin de la «cautividad» el año 539 a.C. Sometidos a la dominación

14. Incluso el gran Reino de David y Salomón, tal y como aparece en el AT, se tiende hoy a considerar una elaboración mítica del judaísmo tardío, sin apoyatura alguna en la evidencia arqueológica ni en la documentación extrabíblica. Cf. Garbini (1988, 21 ss.) y K.W. Whitelam (*The Invention of Ancient Israel. The Silencing of Palestinian History*, Londres, 1996, 160 ss.).

15. *Jr* 6,1-6; 21,5; 22,7; 34,22; 2*Re* 23,27; 24,3.20; *Am* 2,4-16; *Miq* 3,5; *Is* 42,13-16; 45,1-8, etc. Cf. otras referencias bíblicas en Lasserre (1985, 8). La creencia de que un dios ofendido puede dirigir su ira contra su propio pueblo se atestigua también en otras culturas orientales (Carroll, 27, con más referencias).

persa y griega, y debilitados por las divisiones internas, el Judaísmo posexílico renuncia a todo plan de reconstrucción política y se hace fuerte en la segregación y la xenofobia religiosa: la lucha contra la idolatría no se entablará ya en ningún campo de batalla, sino en la prohibición de los matrimonios mixtos (*Es* 9-10; *Neh* 13, 23-31). Como ya se ha señalado, fue probablemente en esta época cuando la hierocracia judía creó la ficción teológica de un pasado glorioso que justificaba su propio poder. De él todos podían aprender, entre otras cosas, que la suerte del judío infiel no sería mejor que la del peor enemigo de Yahvé, como ilustraban tantos textos ya citados y, en especial, la represión de Moisés contra quienes idolatraron al becerro de oro: «Ciña cada uno la espada al muslo, pasad y repasad el campamento de puerta a puerta matando, aunque sea al hermano, al compañero, al pariente, al vecino. Los levitas cumplieron las órdenes de Moisés, y aquel día cayeron unos tres mil hombres del pueblo. Moisés dijo: -Hoy os habéis consagrado al Señor, a costa del hijo o del hermano, ganándoos hoy su bendición» (*Ex* 32, 27-29).

El hecho de que éste sea uno de los textos más cuidadosamente reelaborados por la llamada redacción sacerdotal y uno de los más citados por los cristianos (sobre todo a partir de Agustín) revela el significado preferente que, al menos desde época helenística, solía encontrarse en esta literatura belicista: la sacralización, no ya de la guerra imperialista (algo, además, muy alejado de las prioridades ideológicas judías o cristianas del momento), sino del recurso a la violencia contra tibios e infieles[16]. El AT se convirtió así en un peligroso estímulo del fanatismo y de la intolerancia religiosa. Y aunque se tratara de una minoría, su influencia no puede

16. Optato (III 5-7 y VII 6) justifica y encomia la sangrienta represión militar de los donatistas norteafricanos a mediados del siglo IV, recordando la alegría de Yahvé cuando Moisés, Fineés y Elías mataron a centenares de infieles, adúlteros y falsos profetas. Aunque no con tanta crudeza, Agustín (*Ep.* 93,6; *C.Petil.* II,19,43) participa de este mismo sentimiento. También Tertuliano alude a cristianos partidarios del uso de las armas, incluso por ellos mismos, basándose en ejemplos veterotestamentarios y en san Juan Bautista (*De idololatria*, 19). Juicios similares fueron ocasionalmente sostenidos por Ireneo (*Adv. haer*, IV, 36,6) y, de modo indirecto, por Eusebio (*HE*, IX) y hasta Lactancio (*De mortibus*, 52, 4). Cf. A. Bayet (1934, 231), Ste Croix (1988, 716, n. 12) y M. Walzer (1968, 1-14). Según Garbini (1988, 107 ss. y nota 12) la intolerancia religiosa de los hebreos, que contrasta con la tolerancia reinante entre los pueblos de su entorno, no es sino un mito elaborado por la clase sacerdotal del siglo III para reforzar la exclusividad yavista de esta época.

minusvalorarse, pues fueron estos intransigentes y sus herederos espirituales quienes legitimaron, por primera vez en la historia, la conversión forzosa a un credo religioso, prohibieron los matrimonios mixtos, impusieron violentamente el judaísmo en las tierras conquistadas por los asmoneos y, siglos después, convirtieron a Jesús en un mesías todopoderoso, siempre a punto de instaurar su reino de terror, a la manera descrita en el Tritoisaía (*Is* 63, 1-6), cual dios que avanza sobre los montes, empapado en la sangre de sus enemigos como viñador en el lagar, feliz en la cólera y en la hora tan largamente esperada de la venganza...

2. LAS ESPERANZAS MESIÁNICAS EN EL JUDAÍSMO HELENÍSTICO

Las «guerras de Yahvé» tampoco ocupan un lugar de relieve en las concepciones religiosas del fariseísmo rabínico, que fue al cabo el judaísmo conocido por los primeros cristianos, o sea, el que pervivió históricamente[17]. No obstante, durante la revuelta de los Macabeos contra los Seléucidas (siglo II a.C.) se reavivarán las tendencias religiosas de carácter belicista, cuya trascendencia para Israel (y para la historia europea de los siglos siguientes) difícilmente puede exagerarse. Fue entonces, según acabamos de recordar, cuando se formuló por primera vez el principio de la «guerra santa o de religión», con el que se pretendió justificar la conversión forzosa de los pueblos no judíos y el restablecimiento en toda su pureza del judaísmo perseguido por los *kittim*[18]. En realidad, la dinastía asmonea, instaurada por los Macabeos, fue más víctima que impulsora de estos ideales teocráticos, absolutamente contradictorios con la diversidad social de Judea y con el gobierno de tipo helenístico -y por ende tolerante- que ellos mismos deseaban establecer. A fin de cuentas, estas «guerras de religión», desconocidas en la historia de Israel, revelaban la incapacidad

17. Es significativo que la versión griega de los LXX, realizada en tiempos de Tolomeo II Filadelfo (285-246), tradujese el epíteto «guerrero», aplicado con frecuencia a Yahvé en el original hebreo, por la expresión «el que destruye la guerra» (Trebolle, 1994, 399).

18. Así es como la Misná y otros textos judíos llamaban a los occidentales, en especial a los griegos y luego a sus sucesores romanos y, en general, a los enemigos paganos de Israel. Cf. Ploeg (1958, 328-329), Mazzarino (1980, vol. 3, 870-871) y A. Momigliano (La cultura griega y los judíos, en Finley, M.I. (ed.), *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Barcelona 1983, 333-354, esp. 334).

política de los asmoncos para integrar a los gentiles entre sus súbditos y en absoluto sirvieron para frenar la helenización del mundo judío. Más bien al contrario, aceleraron su implantación y propiciaron la subida al poder de Herodes, un idumeo apenas teñido de judaísmo[19]. En un principio, sin embargo, gracias al apoyo de las masas populares y de los *hasidim* (piadosos), los Macabeos lograron mantener en jaque al imperio seléucida, tenido por la mayor potencia helenística de la época, restablecieron los cultos ancestrales del judaísmo y hasta lograron recuperar la independencia política perdida en los ya remotos tiempos de los caldeos. Es el único ejemplo conocido de una religión oriental que resista por la fuerza la influencia cultural griega: desde este punto de vista, la revolución macabea de los años 167-164 constituye sin duda uno de los momentos más cruciales de la historia[20]. Pero las hazañas guerreras y las formas de gobierno de la dinastía asmonea no fueron enjuiciadas positivamente por todas las corrientes del mundo hebreo. Frente al beneplácito de los saduceos, que fueron los más beneficiados, los *hasidim* denunciaron pronto las tendencias mundanas de estos dinastas y su acaparamiento del poder civil y religioso. Fue probablemente entonces cuando estos descontentos se organizan en dos grandes sectas, los fariseos y los esenios, que se convertirían en dos pilares claves del judaísmo[21]. Los primeros se consagrarán a un concienzudo estudio de la Torá escrita y oral, y los segundos destacarán por su

19. Momigliano, A. (1988), *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, México, 180.

20. Schürer (1985, vol. I, 198), Millar (The Background to the Maccabean Revolution: Reflections on Martin Hengel's «Judaism and Hellenism», *Journal of Jewish Studies* 29, 1978, 1-21, esp. 1).

21. Los orígenes de estos movimientos son confusos y poco ha ayudado a esclarecerlos la proliferación de hipótesis al respecto. En fechas recientes, la llamada «escuela de Groninga» ha desarrollado la hipótesis de que el movimiento esenio, surgido a fines del siglo III o inicio del II a.C., sufrió una escisión en torno al año 130 a.C. por discrepancias de orden litúrgico: los segregados se refugiarían en Qumrán, donde se rigieron por un calendario propio y una peculiar interpretación de las prescripciones bíblicas sobre la pureza y el culto en el templo (García Martínez F. (1993) Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica, en García Martínez, F. y Trebolle Barrera, J. (eds), *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, 91-117). Garbini (1988, 159 ss.) cree, en cambio, que fueron los sacerdotes sadoquitas enemigos de la reforma de Alcimo del 159 a.C. (presumiblemente exaltada en el apócrifo 1Esdras), quienes se refugiaron en Qumrán, siendo luego conocidos como esenios. Cf. fuentes principales y más bibliografía en Schürer (1985, vol. II, 497 ss. y 715 ss.), K. Schubert (Sectas y partidos religiosos judíos, en Toynbee, A. (ed.), *El crisol del cristianismo*, Madrid, 1988, 120-163, esp. 147 ss.) y J.L. Sicre (*El cuadrante*, Estella 1997, vol II, 213 ss. y 259 ss.).

vida ascética y su disciplinada organización comunitaria. Ambos sueñan para Israel un futuro de perfección espiritual muy alejado de la realidad social de la época. Por esta razón, a diferencia de los cristianos, que verán en los libros I y II de los Macabeos una prefiguración de sus propias persecuciones por Roma y de sus esperanzas de resurrección, ni esenios ni fariseos aceptarán estas obras en su canon bíblico, pues consideraban una impostura la asunción del poder político y religioso por una familia sin ascendencia davídica y sin inspiración divina en sus guerras expansionistas contra los infieles (Trebolle, 1998, 245 ss.). No obstante, al calor de las luchas y de los éxitos de los macabeos se revitalizaron vigorosamente los ideales mesiánicos, que habían jugado un papel poco importante en los siglos anteriores, difundiéndose a partir de ahora con contenidos harto dispares[22]. Aunque tremendamente complejo, se trata de un tema fundamental para nuestro trabajo ya que algunas corrientes de este signo fueron proclives al uso de la violencia para imponer sus ideales religiosos, el propio Jesús fue considerado mesías y, en fin, difícilmente podrían entenderse las dos grandes guerras judías contra Roma sin una amplia difusión popular de las esperanzas mesiánicas (Hengel, 1973, 95-96).

El mesianismo arranca, según el relato bíblico, de la profecía revelada por Natán al rey David sobre el carácter inextinguible de su dinastía: a la nación israelita nunca se le privaría de un «Ungido» que la sacara de los momentos de postración y la condujese a un futuro de esplendor. Este dirigente se identificaba, pues, con un rey santo, sabio y poderoso, perteneciente a la casa de David, que aniquilaría a los enemigos de Yahvé e instauraría un reino de paz y bienestar para su pueblo. La esperanza en un mesías-rey, triunfador y restaurador del gran Estado davídico, no morirá nunca en Israel. Pero las tendencias antimonárquicas de los profetas y de la «obra sacerdotal», tan influyente en el período posexílico, relegarán estas elucubraciones a un segundo plano, en la consideración de que la promesa de Natán era temporal (y ya se había cumplido con la subida al trono de Salomón) o bien Yahvé la había abrogado por las perfidias de los monarcas hebreos[23]. Ezequiel, que conoció la cautividad de Ba-

22. Charlesworth, 1979, 188 ss. Una bibliografía selecta sobre el tema puede verse en Sicre, 1995, 424-427.

23. El propio dios israelita había advertido a Salomón sobre esta posibilidad apenas consagrado el Templo: «si procedes de acuerdo conmigo como tu padre, David, (...) conservaré tu trono real en Israel perpetuamente (...). Pero si vosotros o vuestros hijos

bilonia desde el 597 a.C., confía todavía en que Yahvé reunificará a su pueblo bajo un solo pastor, su «siervo David», pero no lo llama rey, sino príncipe, y sus funciones no serán políticas ni militares, sino litúrgicas (*Ez* 34.23-24; 37.24-25). La evolución se acentúa en los años que siguen al final del exilio, como vemos en el profeta anónimo llamado Deuteroisaías, que conoció el fin de la dinastía caldea a manos del persa Ciro (539 a.C.) y creía que Yahvé había designado a éste mesías para llevar a cabo la liberación del pueblo judío (*Is* 45,1-4). El yahvismo adquiere así cierta dimensión universal, pero a costa de la dinastía de David, cuyo papel ha sido nulo en un acontecimiento tan relevante como el fin de la cautividad. Es, pues, evidente que este profeta no contaba ya con la restauración de la monarquía davídica y por eso no duda en dar al conjunto del pueblo la titularidad de la alianza con dios, privilegio hasta entonces de los monarcas hebreos (*Is* 50.4-9; 52.13 ss. 55.3). En los siglos siguientes, con la desaparición definitiva del régimen monárquico y de la independencia política, y el consiguiente afianzamiento de un régimen hierocrático en Jerusalén, apoyado por persas y griegos, el mesianismo tradicional (dinástico y militar) palidece en beneficio del mesianismo sacerdotal, que en adelante eclipsará al anterior. Zacarías pone en pie de igualdad al rey davídico y al sumo sacerdote, hijos ambos del óleo (*Zac* 4.11-14) y Malaquías anuncia por primera vez la venida de un mesías sacerdotal[24]. De este modo se hizo realidad la promesa que los textos bíblicos situaban en el mítico éxodo: «seréis un pueblo sagrado, un reino sacerdotal» (*Ex* 19,5).

Tras un vacío documental de casi dos siglos y medio, en los que solo podemos sospechar la evolución del judaísmo por las escasas fuentes extrabíblicas, el libro II de los Macabeos podría hacernos creer, con su silencio sobre David, que el mesianismo había pasado, definitivamente, «de la exaltación al olvido» (Sicre, 1995, 122). Pero no fue así. Los largos años de dominación extranjera en Palestina no fueron suficientes para

---

apostatáis, o no guardáis los preceptos y mandatos que os he dado, y vais a dar culto a otros dioses y los adoráis, borraré a Israel de la tierra que yo le di, rechazaré el templo que he consagrado a mi nombre e Israel será el refrán y la burla de todas las naciones» (*1Re* 9,4-8).

24. Cf. A. Caquot (El judaísmo desde la cautividad de Babilonia hasta la revuelta de Bar Kojba, en *Historia de las religiones siglo XXI*, Madrid, 1979, vol. 5, 136-222, esp. 159) y Zampaglione (1973, 201 ss.).

desarraigar por completo las esperanzas mesiánicas, y aunque le dieron un significado diferente (mucho más espiritual, intimista y universal), la solución final no se concebía sin una conflagración dramática y generalizada. La literatura judía del período helenístico piensa con frecuencia en un mesías juez y gobernante de todas las naciones, que impondrá por doquier la ley de Yahvé y que establecerá un reino de equidad en el que participarán los justos de todos los tiempos. Ideas desconocidas en la Torá, como salvación, resurrección, inmortalidad o juicio final, son ahora objeto de numerosas especulaciones y constituyen uno de los tópicos más recurrentes de la llamada literatura posbíblica o intertestamentaria[25]. Influido probablemente por las doctrinas persas sobre el dualismo moral y la retribución individual en la otra vida, el mesianismo terrenal se vio así trascendido y transferido a un plano sobrenatural, pensándose a veces que el mesías era un ser elegido por dios desde la eternidad y que habría de venir a este mundo -ahora en manos de Satán y sus secuaces- para aniquilar a los impíos e instaurar un reino teocrático con capital en la nueva Jerusalén: el profeta Malaquías (3,1) parece anunciar que Dios enviaría su ángel para preparar su venida. De este modo, las esperanzas mesiánicas, escatológicas y apocalípticas se confunden a menudo y dan origen a actitudes y planteamientos ideológicos inimaginables en los siglos anteriores (*1 Henoc* 90,18-38). En el *Salmo de Salomón* 17 los impíos parecen identificarse con la Roma de Pompeyo, que a la sazón se enseñoreaba sobre la ciudad y la tierra prometida, y el mesías es imaginado como un monarca terrenal, del linaje de David, inmaculado, justo y dotado por dios de poderes sobrehumanos. Se trata, como señaló Momigliano (1996, 138) de «una reacción a la derrota, la humillación y la sumisión al dominio romano. Si se puede decir que la teología romana es una teología de la victoria, aquí tenemos, de nuevo, una teología de la derrota»[26]. Por esas mismas fechas, algunos Oráculos Sibilinos, que reaccionan con mensajes apoca-

25. Véase un análisis pormenorizado en Schürer (1985, vol. II, 643 ss.), Maier, J. (1996) *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo*, Salamanca, 341 ss. y Sicre (1995, 325 ss.).

26. Cf. texto y comentario de este *Salmo*, a cargo de A. Piñero, en Díez Macho (1982, vol. 3, 11 ss.), Vermes (1984, 140 ss.) y Sicre (1995, 361 ss.). En una interpretación excesivamente literal, Guevara (1985, 165), afirma que el mesías aquí anunciado no es guerrero, pues se servirá de la palabra. Es dudoso, creo, que así deban entenderse frases como ésta: suscítales un rey... «para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca...» (v. 24).

lípticos contra el despotismo romano, dan una imagen similar del mesías: «llegará el santo Soberano para someter los cetros de toda la tierra, por todos los siglos del presuroso tiempo, y entonces será inexorable la cólera contra los hombres del Lacio» (*OrSib* 3, 49-51. Cf. 652-795). Las expectativas mesiánicas no habían perdido vigor a inicios de nuestra era, como constatamos en Josefo (*Antigüedades judías*, 17,2,4: 43 ss.; *La guerra de los judíos*, 6, 288 ss.) y Filón (*Sobre el premio de los buenos y el castigo de los malvados*, 15, 25, 29), y ellas inspirarán los más importantes movimientos de insurrección contra Roma (Schürer, II, 657). La fuerza y arraigo popular de estas ideas fue tal que diversos historiadores romanos, como Tácito (*Hist.* 5.13) y Suetonio (*Vesp.* 4), se hicieron eco de ellas, y ni siquiera se extinguieron por completo tras las durísimas represiones de los Flavios, de Trajano y de Adriano, aunque es muy cierto que a partir de entonces crecerá la desconfianza hacia los movimientos mesiánicos[27]. A inicios del siglo III, el cristiano Hipólito escribía acerca del mesianismo judío: «alegan que será su rey, un hombre guerrero y poderoso que, cuando haya reunido a todo el pueblo de los judíos, y cuando haya librado batalla con todas las naciones, les restaurará Jerusalén, la ciudad regia. A esta ciudad llevará a toda la raza, y los instalará de nuevo en las antiguas condiciones como una nación que ejerce funciones regias y sacerdotales, que vivirá segura por mucho tiempo. Entonces, cuando estén todos reunidos, se moverá guerra contra ellos, y en esta guerra caerá el Cristo a espada. Luego, pasado un breve espacio de tiempo, seguirán el final y la conflagración del mundo. De este modo se cumplirán sus opiniones acerca de la resurrección, y a cada hombre se le dará una recompensa conforme a sus obras»[28]. Todos estos textos muestran que la idea de guerra santa escatológica no siempre tuvo un carácter meramente espiritual. Pero ahora, cuando los judíos carecen de patria propia y hasta de la esperanza de reconquistarla, estos ideales ya no son sino una expresión de sus frustraciones políticas, a las que se da satisfacción espiritual en el imaginario religioso de una victoria total de Yahvé que traiga la liberación definitiva de su pueblo y la humillación de sus enemigos.

27. Momigliano, A. (1990) *Páginas hebraicas*, Madrid, 137 ss. Los Oráculos Sibilinos han sido traducidos al castellano por E. Suárez de la Torre (en Díez Macho, 1982, vol III, 238-396) y el Libro 1 de Henoc por F.Corriente y A. Piñero (en *Ibid.* vol. IV, 39-143).

28. Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, 9,30. Cito según la traducción de Schürer (1985, II, 661), donde pueden verse otras referencias sobre la persistencia de los ideales mesiánicos en tiempos de Jerónimo.

Al margen de su reflejo en los escritos neotestamentarios (Schürer, 1985, II, 663 ss.), la naturaleza y difusión del mesianismo judío puede ilustrarse bien en dos casos que también influirán notablemente en las primeras comunidades cristianas: las concepciones mesiánicas de los esenios y el mesías doliente prefigurado por el Deuteroisaías, temas que aquí, una vez más, solo podemos analizar someramente, como prólogo al ideario mismo de Jesús.

Aunque los fieles de Qumrán tenían fama de pacíficos y su mesianismo no fue especialmente acendrado, nada es tan llamativo como su agresividad doctrinal, al punto de que hasta la noción escatológica de la paz comporta para ellos no tanto una ausencia de conflictos y guerras cuanto el logro de una victoria largamente anhelada (Soggin, 1997, 386). Aparte de la enigmática figura del «Profeta», que probablemente deba identificarse con Elías *redivivus*[29] y que, como libertador, quizá dejó su huella entre los primeros cristianos (*Jn* 1,31: 6,14; 7,40; *Hch* 3,22-23; 7,37), la escatología apocalíptica de Qumrán se vertebrará en torno a la obra restauradora de un duunvirato mesiánico, el mesías secular y el sacerdotal, si bien las referencias al primero son mucho más numerosas y su papel escatológico mucho más decisivo que el asignado a la figura sacerdotal: no sin razón, algunos historiadores creen que la comunidad de Qumrán solo esperaba un mesías, el davídico, con atributos sustancialmente humanos, y en el que se depositaban las esperanzas de la restauración monárquica, aun cuando estuviese asistido por un sacerdote excepcional, según lo había previsto el profeta Zacarías cuando llamó «hijos del aceite» y «ungidos» a Zorobabel y Josué (*Zac* 4,14; 6,9-14), es decir, a los representantes del poder político y sacerdotal, cuya separación podía remontarse a los tiempos míticos de Moisés y Aarón[30]. En todo caso, su acción estaría precedida

29. El texto más relevante a este respecto es 1QS IX,9-11: «No se apartarán de ningún consejo de la ley para marchar en toda obstinación de su corazón, sino que serán gobernados por las ordenanzas primeras en las que los hombres de la comunidad comenzarán a ser instruidos, hasta que venga el profeta y los mesías de Aarón e Israel». Cf. otras referencias en García Martínez (1993, 218 ss.), donde, contra el parecer de otros historiadores, se defiende enérgicamente el carácter mesiánico de esta figura.

30. Cf. A. Caquot (Le messianisme qumrânien, en Delcor, M. (ed.) *Qumran. Sa pieté, sa théologie et son milieu*. Paris-Gembloux, 1978, 231-247) y Sicre (1995, 393 ss.). No obstante, según advierte García Martínez (1993, 212), algunos textos de Qumrán parecen subrayar la posición subordinada del «mesías de Israel», a pesar de su carácter militar, al sacerdocio.

y acompañada de grandes combates entre los «hijos de la luz» (la comunidad esenia) y los «hijos de las tinieblas» (los *kittim*), y concluiría en la purificación de la humanidad y el final de la época de maldad (Schürer, 1985, II, 713). Si la victoria, como siempre, corresponde a Dios, la misión del fiel es templar en el desierto su espíritu combativo y prepararse para la gran batalla contra las fuerzas del mal. Las referencias más significativas se encuentran en la célebre *Regla de la guerra*, de la que han aparecido diversos ejemplares en Qumrán: «Tú eres un Dios terrible en la gloria de tu realeza, y la congregación de tus santos está en medio de nosotros para ayuda eterna. Trataremos con desprecio a los reyes, con burla y derrisión a los potentes, pues el Señor es santo y está el Rey de gloria con nosotros junto con sus santos. Los héroes del ejército de sus ángeles están con nuestros alistados... ¡Álzate, echa tu mano al cuello de tus enemigos y tu pie sobre montones de muertos! ¡Golpea a las naciones, tus adversarios, y que tu espada devore carne culpable!»[31]. La violencia de los combates escatológicos, previstos en este documento, recuerda la teología exterminadora del *herem* bíblico: «seguirá un tiempo de salvación para el pueblo de Dios y un periodo de dominio para todos los hombres de su lote, y de destrucción eterna para todo el lote de Belial. Habrá pánico grande entre los hijos de Jafet, y caerá Asur, y no habrá socorro para él; el dominio de los Kittim se acabará, siendo abatida la impiedad sin que quede un resto, y no habrá escape para los hijos de las tinieblas. Y los hijos de la justicia resplandecerán en todos los confines de la tierra, irán alumbrando hasta el final de todos los tiempos de tinieblas... Y en el día en el que caigan los Kittim habrá un combate y destrucción feroz ante el dios de Israel, pues éste será el día fijado por él desde antiguo para la guerra de exterminio contra los hijos de las tinieblas. En este día se enfrentarán para gran destrucción la congregación de los dioses y la asamblea de los hombres. Los hijos de la luz y el lote de las tinieblas guerrearán juntos por el poder de Dios, entre el grito de una multitud inmensa y el clamor de los dioses y de los hombres, en el día de la calamidad. Será un tiempo de tribulación para todo el pueblo redimido por Dios. De todas las tribulaciones, ninguna será como ésta, hasta que

31. 1*QRegla de la guerra* (1QM), XII, 7 ss. (traducción de García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid 1993, 156-7). Sobre este texto en particular, cf. Collins (1975) y, sobre el mesianismo qumránico en general, Sicre (1995, 383-401) y García Martínez (1993, 187 ss.).

se complete la redención eterna... En la guerra, los hijos de la luz serán los más fuertes durante tres lotes para aplastar a la impiedad... Y en el séptimo lote la gran mano de Dios someterá a Belial y a todos los ángeles de su dominio y a todos los hombres de su lote...» (1QM, I, 5 ss.).

Este documento (por ej. IQM, IV-VI; 4Q, frag. 1-3) nos presenta una comunidad disciplinada y organizada militarmente en grupos de 10, 50, 100 y 1000 hombres (grupos que en *Ex* 18,21-22 solo tienen funciones judiciales), en sus metáforas militares se traslucen principios básicos de la táctica romana y hasta es fácil reconocer a los romanos que ocupan tierra santa en esa guerra contra los hijos de Belial (Ploeg, 1958, 329 ss. Vaux, 1992, 357; Caquot, 1965, 269). Podemos discutir si estas ideas se inspiran en los éxitos de los Macabeos y su grado de aceptación en el Judaísmo helenístico, pero es indudable que todavía estamos lejos del pacifismo fariseo de la época tanaíta[32], cuando las derrotas frente a Roma y los sufrimientos que le siguieron trastocaron los viejos ideales de liberación en una metáfora espiritual del combate interior para que la sociedad y el hombre judío mantuviesen incólumes los ideales de la Torá (Genot-Bismuth, 84).

Un segundo ejemplo de la violencia que se asociaba a la obra purificadora del mesías y de la vitalidad que mantenían las esperanzas mesiánicas bajo la dominación romana, puede verse en la lectura tergiversada que hizo el Targum palestinense de los pasajes pesimistas del Deuteroisaías sobre del «Siervo de Yahvé», personaje enigmático que, en palabra del profeta, «soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores; nosotros lo estimamos leproso, herido de Dios y humillado; pero él fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes. Nuestro castigo saludable cayó sobre él, sus cicatrices nos curaron... Maltratado, se humillaba y no abría la boca: como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca». El Deuteroisaías termina anunciando la victoria final de este Siervo sufriente en palabras que pronuncia su dios: «Le daré una multitud como parte, y tendrá como despojo una muchedumbre. Porque expuso su vida a la muerte y fue contado entre los pecadores» (*Is* 52,13-53,12).

32. Los maestros tanaítas enseñaban la Ley mediante el método de la repetición (la palabra aramea *tana'* significa «repetir») y dieron así nombre al período que abarca los años 70-217.

No todos los biblistas ven una imagen mesiánica en este Siervo de Yahvé, aun cuando, en fechas muy posteriores, esta figura misteriosa será el punto de arranque de un mesianismo nuevo, muy distinto del tradicional, cuyas esperanzas recaerán en un «mesías doliente». No obstante, y en consonancia con la literatura que aquí estamos analizando, el ideal mesiánico estaba tan asociado a la victoria militar y a la restauración del poder israelita, que el Targum palestinense modificó este texto para mantener la tradición belicista y libertadora del mesías: «Su rostro no será profanado, y el terror hacia él no será el miedo a un hombre ordinario; su semblante será santo, y todos los que lo vean lo mirarán anhelantes. Luego se le despreciará, y él interrumpirá la gloria de todos los reinos; éstos quedarán abatidos y desconsolados, como un hombre doliente o destinado a la enfermedad... Entregará a los poderosos de los pueblos como una oveja a la matanza y como un cordero mudo ante sus trasquiladores; no habrá nadie ante él que abra la boca o diga una palabra. Sacará a nuestros cautivos de las penas y los castigos y los acercará: ¿quién podrá contar las maravillosas cosas que nos sucederán en sus días? Pues hará desaparecer de la tierra de Israel el imperio de los gentiles y transferirá a éstos los pecados cometidos por mi pueblo...». No es, por tanto, sorprendente que muchos seguidores o simples oyentes de Jesús (*Mt* 16,22; *Lc* 18,34; 24,21; *Jn* 12,34), lejos de identificarlo con un mesías doliente, como hicieron otros cristianos desde fechas muy tempranas, le atribuyesen los rasgos más beligerantes de la tradición mesiánica (también recogidos por el Targum), y vieran en su vida y en su muerte un indómito desafío a la dominación de Roma[33].

3. EL JUDAÍSMO EN TIEMPOS DE JESÚS: APOCALIPSIS Y REVOLUCIÓN

Como resultado de la compleja evolución histórica sufrida durante la dominación persa y griega, el judaísmo de la época de Jesús (en especial

33. La versión targúmica es de J.L. Sicre (*Los profetas de Israel y su mensaje. Antología de Textos*, Madrid 1986, 242 ss.). Sobre la historia e interpretación del texto por los judíos, cf. Schürer (II, 705 ss. con bibliografía más especializada). Para las tradiciones mesiánicas del Targum, cf. M.Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense. Estudios exegéticos*, Jerusalén-Valencia, 1981, 198 ss. y 278 ss.

desde finales del siglo I a.C. hasta el «gran desastre» del 70 d.C.), estaba lejos de ser una doctrina monolítica[34]. Su fortaleza radicaba en el enorme prestigio de la Ley y en el amplio arraigo de las esperanzas mesiánicas. Pero una y otras eran interpretadas y sentidas de manera muy desigual. Así se observa en la variedad de sectas o grupos religiosos, que en el fondo no eran sino un trasunto de las profundas divisiones sociales de Palestina. No es tarea fácil reconstruir las tendencias religiosas judías y mucho menos definir sus respectivas actitudes políticas, precisamente porque los ideales religiosos y los políticos estaban inextricablemente confundidos. Es posible que muchos judíos de la época tampoco percibieran con nitidez las diferencias entre unas sectas y otras, ni siquiera entre las más conocidas: a los 16 años, cuando ya había recibido una seria formación religiosa, el joven Flavio Josefo decidió militar en las tres más importantes -saduceos, fariseos y esenios- «para así poder escoger lo mejor...» y en principio ninguna le satisfizo, optando por una vida ascética en el desierto, que luego abandonaría para hacerse fariseo (*Autobiografía*, 2,10-12). Eran, además, muy pocos los que se adscribían a estas sectas, de modo que su influencia dependía mucho de su proximidad a la administración y al templo de Jerusalén o de su capacidad de acción y de movilización del pueblo.

La dominación romana en Palestina despertó sentimientos dispares ente los judíos de la época y no todos estuvieron igualmente interesados en la recuperación de la independencia política. El mesianismo, según acabamos de ver, había adquirido caracteres tan contradictorios que tanto podía servir para justificar el quietismo psicológico (pues todo dependía de Dios) como la insurrección armada (para coadyuvar a la instauración de la era mesiánica). Esta ambivalencia es igualmente evidente en la literatura apocalíptica, emparentada por igual con el mesianismo y con el profetismo, cuyo desarrollo en estos años será espectacular e impregnará casi todos los ámbitos de la cultura y del pensamiento judío (Momigliano, 1996, 182 ss. Köster, 1988, 318 ss. Crossan, 1996, 55). Aunque apocalíptico es un adjetivo que parece inducir a la violencia y a la destrucción, y así lo muestran textos como el Apocalipsis judeocristiano de Juan, este género literario se define por constituir una «revelación» de los secretos del mundo celestial, de sus potencias y de sus propósitos con respecto a este mundo. Se trata, pues, de una *gnosis* o conocimiento esotérico que

34. Ayaso, J.R. (1990) *Iudaea Capta. La Palestina romana entre las dos guerras judías (70-132 d.C.)*, Estella, 193 ss.

comporta una teoría de la historia y de la predestinación: todo está escrito y decidido desde el principio de los tiempos, y aunque algunos hombres dotados de especiales virtudes tienen acceso a esta «gnosis», nada podrá evitar la llegada del nuevo *eón*, la crisis final que se cierne sobre los habitantes del siglo y dará paso a una época de paz y bienestar (Daniélou, 1988, 396; Díez Macho, 1984, I, 45 ss.).

Los saduceos, por su apego doctrinal al Pentateuco y por sus intereses sociales (en su mayoría eran nobles judíos), fueron sin duda el grupo más alejado de estas especulaciones escatológicas (Charlesworth, 1979, 188 ss. Guevara, 1985, 163). Vinculados al templo de Jerusalén, cuyos cargos sacerdotales ocupaban por designación de la potencia de turno, arrastraban una fama secular de colaboracionistas, y sin duda lo fueron. Su capacidad de intriga política, su fuerte helenización y su corrupción religiosa eran igualmente proverbiales. Terratenientes y aristócratas, cómplices del Imperio y beneficiarios de todos los privilegios religiosos inherentes a sus cargos, en ellos deben buscarse los principales contrincantes de Jesús, quizá incluso sus delatores y los responsables de su ejecución. Pero también este grupo, tan delimitado social y religiosamente, conoció la disidencia interna, pues sabemos que muchos sacerdotes se enfrentaron a sus colegas corruptos y optaron por abandonar Jerusalén y llevar una vida ascética en el desierto. Aunque nuestra información sobre ellos procede de fuentes antisaduceas, sabemos también de su ideario nacionalista moderado: la negativa de Eleazar (hijo del sumo sacerdote Ananías) y de sus partidarios a oficiar sacrificios por Roma y el emperador, decisión contraria al deseo de los judíos principales, fue de hecho uno de los detonantes de la gran rebelión antirromana del 66 d.C. (Josefo, *La guerra*, 2, 409-414) en la que esta secta, junto al templo que la vivificaba, desaparecería para siempre.

Tampoco los esenios tuvieron creencias y actitudes monolíticas. Su mesianismo escatológico, antes mencionado, nos hace pensar en un grupo radicalizado segregado de los asideos apocalípticos, familiarizado además con las estructuras militares romanas y dispuesto sin duda a combatirlas cuando llegara «el día de Yahvé». Así lo hicieron de hecho durante la primera gran guerra contra Roma (66-70), siendo aplastados por el ejército imperial y aniquiladas sus instalaciones en Qumrán: para ellos, como para el resto del pueblo judío, resultó nefasta su errónea valoración del poder militar romano. Sin embargo, Plinio el Viejo (NH 5,17,4), que escribe por estas fechas, los describe de manera idílica, como una «nación solitaria, singular por encima de todas las demás, sin mujeres, sin dinero, viviendo

en medio de las palmeras, que se reproduce continuamente gracias a la afluencia de nuevos seguidores». Años antes, Filón de Alejandría (*Todo hombre bueno es libre*, 75-91) había destacado su piedad, su amor al prójimo y su dedicación al estudio y a oficios pacíficos: «sería inútil buscar entre ellos un fabricante de flechas, jabalinas, espadas, yelmos, corazas, escudos, armas, máquinas militares o cualquier instrumento de guerra ni de objetos pacíficos que podrían ser usados para causar daño». Con estos autores coincide en líneas generales Josefo, que perteneció un tiempo a esta secta, según vimos anteriormente, al que impactó su vida virtuosa, su apego a la justicia y su renuncia a las mujeres y a la propiedad privada, incluyendo la posesión de esclavos (*Ant.* 18,1,5), aunque tampoco olvida decir que no llevaban nada en sus viajes, salvo armas para protegerse de los bandoleros (*La guerra*, 2, 125). Las semejanzas de los esenios con los primeros cristianos son tan numerosas que solo cabe pensar en una relación muy estrecha entre los seguidores de uno y otro grupo. Y aunque no podemos asegurar que el propio Jesús perteneciera a esta secta, como a veces se ha afirmado, es indudable que debió mostrar hacia ella una profunda simpatía. En todo caso, al desmantelarse su organización tras la represión romana, muchos esenios se incorporaron a las comunidades cristianas y las enriquecieron religiosa e intelectualmente con su conocimientos bíblicos, su literatura y su vocación exegética[35].

Los fariseos se han caracterizado tradicionalmente por su moderación, su tendencia al compromiso y su consiguiente oposición a las esperanzas ultraescatológicas de los asideos apocalípticos. El historiador Kurt Schubert (*o.c.* 127 ss.) defiende tan radicalmente estos rasgos del fariseísmo que llega a negarle toda vinculación con la literatura apocalíptica de la época, y hasta considera los *Salmos de Salomón* (atribuidos mayoritariamente a los fariseos y cuyo mesianismo hemos comentado anteriormente) como una obra dirigida contra ellos. Sin embargo, incluso este autor debe reconocer que las ideas apocalípticas impregnaron el pensamiento de algunos sabios rabínicos y que, a la postre, el libro de Daniel, obra primera del género, fue incluida en el Canon fariseo del AT. Es, además, bien

35. La influencia del esenismo sobre los primeros cristianos (helenistas y ebionitas en particular) fue puesta de relieve por diversos investigadores apenas descubiertos los rollos de Qumrán: cf. Daniélou (1961, 125 ss.), R. Riesner (Essener und Urkirche in Jerusalen, en Mayer, B. (ed.), *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg, 1992, 139-155) y Sicre (*El cuadrante*, *o.c.* vol. II, 221-222). Según De Vaux (1992, 357), su influencia también se dejó sentir sobre el fanatismo de los zelotas.

sabido que, a pesar de su moderación política, reaccionaban con enérgica intolerancia cuando se ponían en juego valores de orden religioso: más de cinco mil se negaron a prestar juramento de fidelidad al César en tiempo de Herodes (Josefo, *Ant.* 17, 41-45, 149-155), incitaron a la juventud a derribar el águila de oro colocada por éste encima de la puerta mayor del templo (por lo cual Herodes mandó ajusticiar a cuarenta jóvenes y a los cabecillas fariseos Judas y Matías: Josefo, *Ant.* 17, 149-155; *La guerra*, I, 655) y jugaron un papel destacado en la guerra del 66-70 d.C. El fariseo Flavio Josefo (*Ant.* 18,23) culpa de este trágico conflicto y de otros muchos males judíos a la «cuarta filosofía», a la que suele identificar con terroristas y bandoleros, pero él mismo nos hace saber que esta tendencia judía fue introducida por Judas de Gamala (otras veces llamado el Gaulanita o Judas el Galileo) y por el fariseo Sadoq (dato que calla en *La guerra*, 2,8,1), como reacción político-religiosa contra el censo de Quirino[36], y afirma además que, «quienes sustentan las ideas enseñadas por esta escuela concuerdan con el punto de vista de los fariseos en todas las cuestiones, con la única diferencia de que su amor por la libertad es inconmovible, puesto que no aceptan otro jefe y soberano más que únicamente a Dios» (*Ant.* 18,23). Recordemos, en fin, que en los primeros momentos de la insurrección antirromana, en la que tan activamente participaron los sectarios más radicales, fueron las clases más elevadas -sacerdotes de renombre y fariseos- quienes detentaron el poder y dirigieron las operaciones de resistencia (Schürer, 1985, I, 625). Los límites entre sectas, y más aún entre sus diversas corrientes internas, eran, pues, difícilmente reconocibles y fácilmente franqueables.

Tampoco son nítidas las diferencias en el seno de esta cuarta filosofía, tan despectivamente descrita por Josefo. En ella parecen caber independentistas, ladrones, sicarios y zelotas, aunque, en rigor, estos últimos solo son mencionados en el curso de la guerra contra Roma, es decir, en los años 66-70, y en Jerusalén, particularmente en torno al templo[37]. Los

36. Aunque fechado generalmente el año 6 d.C., algunos autores modernos creen que tuvo lugar con anterioridad, probablemente a fines del reinado de Herodes. El evangelista Lucas (2,1-5) debía pensar en él cuando dice que José y María marcharon a Belén con ocasión del censo. Sobre este particular, cf. un amplio estudio y estado de la cuestión en Schürer (1985, I, 515-550).

37. Guevara (1985, esp. 131 ss.) ha hecho un gran esfuerzo para probar que la «filosofía» fundada por Judas y Sadoq no debe confundirse con los zelotas. Pero esta denominación (traducción griega del hebreo *qanna'*: celoso cumplidor de la Ley) tenía un significado

zelotas, entre los que abundaba el bajo clero, aspiraban a una transformación radical de la sociedad judía en todos los aspectos: guiados por sacerdotes, luchaban contra las corrientes helenistas y por la independencia política, pero también contra las desigualdades sociales y por la purificación del sacerdocio, y de ahí que, entre sus primeras y más resonantes medidas, se encontraran la quema de los documentos sobre deudas (guardados en el templo) y el nombramiento por sorteo de un nuevo sumo sacerdote entre los pertenecientes a la familia pontificia de los sadoquitas[38]. Los sicarios, según Flavio Josefo, no eran sino bandidos y asesinos que mataban a sus adversarios con la sica (de ahí su nombre) que llevaban oculta entre la ropa. Ellos fueron, al parecer, los que prosiguieron el movimiento antirromano iniciado el año 6 d.C. por Judas de Gamala, con el apoyo entusiástico de la juventud (Josefo, *Ant.*, 18, 9-10), que se oponía al censo, es decir, a que Judea cayera bajo la administración directa de Roma, tras la destitución del etnarca Arquelao, y se vulnerara la proclamación bíblica de que Israel nunca sería sometida a un recuento (Hengel, 1976, 134-135; Schürer, 1985, II, 775). Sin embargo, la resistencia armada a la dominación romana se documenta con anterioridad, en realidad desde el año mismo en que Pompeyo entra en Jerusalén y profana el templo con su presencia (63 a.C.), pero baste aquí recordar la hostilidad popular

---

bíblico encomiástico (Nm 25,1-15; 1Re 18; 19,10.14; 1Mac 2,24) que no cabe restringir a los rebeldes jerosolimitanos del 66-70, sino que, con toda probabilidad, debió ser ya reivindicado por los seguidores de Judas, como señaló Hengel (1976, 91 ss.). De hecho, en el Nuevo Testamento también se emplea ocasionalmente este calificativo para indicar el celo o entusiasmo por la Ley (Hch 21,20), Dios (ICor 14,12), las tradiciones patrias (Gál 1,14) o las buenas obras (Ti 2,14; 1Pe 3,13). Por otra parte, si la cuarta filosofía se caracterizaba ante todo por su ansia de libertad, es obvio que de ese espíritu comulgaron todos los grupos revolucionarios, por encima de sus diferencias internas: no sin tino, Mazzarino (1980, vol. 3, 882) proponía por eso definir esta filosofía «comunità di Protozeloti». Un estado de la cuestión sobre esta temática, y en particular sobre la identificación o no de sicarios y zelotas, puede verse en M. Smith (Zealots and Sicarii, *Harvard Theological Review* 64, 1971, 1-19), Hengel (1973, 9 ss.), Guevara (*o.c.* 77 ss.), J.L.Sicre (*Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Madrid, 1979, 93-97) y Schürer (1985, II, 768-778).

38. Josefo (*La guerra*, 2, 425 ss. 4, 147-157) tilda a estos revolucionarios, entre los que se cuenta Juan Giscala, de «bandoleros» (*lestai*). Lo más probable es que se trate de zelotas (así Schürer, 1985, I, 634 y 777 y J. Jeremías, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 1980, 210), aunque Guevara (1985, 119-121), en su obsesión por diferenciar nítidamente ambos grupos, prefiere considerarlos sicarios, pues opina que Josefo, siempre y en todo lugar, se refiere a los zelotas por su propio nombre.

hacia Herodes, a quien Roma mantuvo como rey de Judea por la fuerza de las armas (37-4 a.C.) y, sobre todo, los levantamientos producidos el año de su muerte, cuando Roma reprimió con extraordinaria crueldad a los sublevados: ciudades enteras, entre ellas Séforis, Safo y Emaús, fueron arrasadas por Varo, gobernador de Siria, hubo millares de muertos y deportados y al menos 2000 rebeldes judíos fueron crucificados en Jerusalén para público escarmiento. Por decisión de Augusto, se suprimió la realeza y el reino de Herodes se repartió entre sus tres hijos, correspondiendo Galilea y Perea a Herodes Antipas, que recibió el título de tetrarca, y Judea (junto a Samaría e Idumea) sería gobernada por Arquelao con el título de etnarca. Filipo gobernó en el resto del antiguo reino herodiano, salvo algunas ciudades griegas que recibieron la libertad. Las medidas represivas y administrativas del Imperio debieron herir los sentimientos nacionalistas de muchos judíos, pero el hecho fue que, ante el proceder arbitrario de Arquelao, el año 6 d.C. aquellos enviaron embajadas a Roma pidiendo su destitución y la conversión del territorio en provincia: no era la primera vez que los judíos expresaban este deseo, pues diez años atrás también habían solicitado ser gobernados directamente por las autoridades imperiales (Josefo, *La guerra*, 2,91; *Ant.* 17, 314). Augusto satisfizo estas peticiones, desterró a Arquelao a Viena y ordenó el censo: la inmediata insurrección de Judas Galileo y la secta fundada por él (Josefo, *La guerra*,2, 117-118; *Ant.* 17,355-18,25) prueba la división política y religiosa de los judíos en tiempos de Jesús: junto a un puñado de complacientes, a los que cabe identificar en su mayoría con el alto clero y las clases dominantes, una mayoría del pueblo se sintió humillada por la represión y dispuesta a la rebelión abierta, al sabotaje ocasional o, cuando menos, a recrear sus ansias de venganza y de libertad en la literatura apocalíptica que anunciaba un fin terrible para los dominadores. En estas circunstancias, la colaboración con las autoridades imperiales, desde los recaudadores de impuestos hasta los prefectos, no podía justificarse por la pertenencia a una determinada secta ni con ningún otro criterio religioso: el asesinato «terrorista» de estos agentes y colaboracionistas de Roma debió gozar, sin duda alguna, de las simpatías y de la connivencia de amplias capas de la población judía. De otro modo esta «cuarta filosofía» no hubiera protagonizado actos tan espectaculares como los narrados por Josefo (entre ellos, el asesinato del sumo sacerdote Jonatás) ni hubiera mantenido durante tanto tiempo la lucha contra Roma. Acabada la guerra, todavía resistieron los sicarios en la fortaleza de Masada hasta el año 73 ó 74, y sus últimos defensores, cerca de un millar, prefirieron el suicidio

colectivo antes que entregarse a la potencia imperialista. A pesar de este trágico final, el movimiento siguió contando con adeptos en Alejandría, donde serían perseguidos por los romanos hasta su exterminación total.

Las referencias aisladas que acabamos de ver sobre la guerra del 66-70[39] han puesto de relieve su carácter «popular», sin apenas planificación ni control centralizado de las operaciones, lo cual contribuyó en gran medida a su fracaso final. Una movilización tan amplia del pueblo, en la que perdieron la vida unos 600.000 judíos, casi la cuarta parte de la población (Soggin, 1997, 402), no hubiera sido posible sin unas condiciones inicuas de explotación social y sin unas esperanzas ciertas de triunfo compartidas por la mayoría de los sublevados. Quizá se minusvaloró trágicamente la capacidad destructiva del Imperio, pero lo cierto es que no se perdió la fe en la protección de Yahvé ni la certeza de una solución apocalíptica que aniquilara las fuerzas del mal, pues esas mismas creencias alimentarán las insurrecciones posteriores en numerosas ciudades de Mesopotamia, Siria, Chipre, Egipto y Cirenaica, contundentemente aplastadas por Trajano (98-117), y culminarán en la guerra abierta del 132-135, encabezada por el carismático Bar Kokba, el hijo de la estrella, a quien el rabino Aqiba proclamó «mesías». Y de nuevo se abocó a otra masacre del pueblo, acompañada ahora, entre otras represalias romanas, por la conversión de Jerusalén en una ciudad pagana, Elia Capitolina, donde los judíos solo podrían vivir como extranjeros, y el acantonamiento permanente de dos legiones en Judea, región que pasó a denominarse Siria-Palestina[40].

Los episodios violentos ya señalados a la muerte de Herodes y los narrados en el NT, en especial la ejecución de Juan Bautista, de Jesús y de los dos «ladrones», son, a mi parecer, incomprensibles fuera de este

39. Para un relato minucioso del conflicto, sus fuentes y bibliografía más importante, cf. Schürer, 1985, I, 619 ss. Sobre la resistencia final en Masada, Yadin, Y. (1992) *Masada. La fortaleza de Herodes y el último bastión de los zelotes*, Madrid, esp. 149 ss.

40. Como señala Maier (*o.c.* 221), la insurrección de Bar Kokba «muestra que aun para esta época tardía los movimientos «mesiánicos» no han de entenderse solo en la línea de unas expectativas de futuro alejadas de la realidad... La convicción de que había llegado el *kairós* fue resultado de una serie de circunstancias concretas, y los medios para realizar el orden querido por Dios fueron los corrientes en lo militar y lo político. Pero la increíble vehemencia y tenacidad de estas revueltas eran fruto de la visión religiosa de la historia, cuyo axioma era que había llegado la última oportunidad del proceso histórico de Israel y no se podía desaprovechar». La cifra total de muertos en las guerras judías contra Roma se pudo elevar a unos 850.000 (Coster, 1968, 131; Soggin, 1997, 408).

clima espiritual que hacía soñar a las masas no solo con la restauración de la independencia, sino también con el fin de la opresión económica y social ejercida por la minoría dirigente judía bajo el amparo de Roma (Harris, 1993, 139 ss.). Pero en tal caso resulta difícil entender el mesianismo pacífico de algunos textos de la época o del propio Jesús, máxime con anterioridad al desastre de la primera guerra. Para algunos historiadores, esto solo se explicaría fechando esta literatura pacifista con posterioridad al conflicto o bien, en lo que se refiere a Jesús, dándole un tinte más beligerante a sus enseñanzas, luego edulcoradas por los evangelistas, como veremos en el capítulo siguiente. Sin cuestionar el fondo de verdad que pueda existir en esta interpretación, no puedo finalizar este epígrafe sin dejar constancia de las actitudes no violentas que también definen el Judaísmo de esta época, tanto en el plano literario como en la realidad histórica, actitudes que fueron igualmente compartidas por algunos dirigentes y filósofos del mundo clásico, como Séneca o Marco Aurelio (Zampaglione, 1973, 131 ss.). De hecho, la renuncia a la violencia podía justificarse, teológicamente, por la esperanza de un juicio escatológico que sancionara eternamente el comportamiento de los hombres, es decir, la renuncia al *ius talionis* se podía justificar como un aplazamiento de la venganza (Theissen, 1985, 114 ss.). Con un criterio mucho más inmediato y prosaico, Josefo desaconsejaba la resistencia a Roma porque ese no era el mejor camino para ganarse su benevolencia, sino que, por el contrario, agravaría la represión que ya sufría el pueblo judío (*La guerra*, 2,350-352). Estas ideas y, por supuesto, la dramática experiencia de la guerra, dejarán su huella en los textos pacifistas de los Evangelios, en especial de Mateo 5,38-48, pero también los judíos las tuvieron muy en cuenta, ocasionalmente, para hacer frente al despotismo romano. Así lo ilustran los acontecimientos del año 26 d.C., cuando Pilato intentó introducir en Jerusalén las imágenes del emperador (Josefo, *La guerra*, 2,169-174; *Ant.* 18,55-59): ante semejante provocación, una multitud se movilizó y se congregó en torno al palacio del prefecto en Cesarea, donde permanecieron arrodillados e inmóviles durante cinco días. Según Josefo, Pilato los convocó en un estadio, pero una vez allí los amenazó con sus tropas, ante lo cual los judíos se arrojaron al suelo gritando que estaban dispuestos a morir antes de quebrantar las leyes de sus padres. Impresionado por esta reacción, Pilato ordenó alejar de Jerusalén los estandartes. El éxito de esta protesta pacífica debió ser conocido por Jesús, pero no fue la única vez que los hebreos se defendieron con métodos no violentos: Josefo narra también el problema planteado por Calígula cuando ordenó

al gobernador sirio Petronio que colocase una estatua del emperador en el templo de Jerusalén. Al tener conocimiento de esta decisión, el pueblo acudió de nuevo en masa al gobernador, haciéndole saber que no se levantarían en armas contra el César, pero estaban dispuestos a morir antes que infringir la Ley (*La guerra*, 2,195-198; *Ant.* 18, 271 ss.). Tras una tensa y larga espera, la muerte de Calígula acabó por decidir a Petronio a dejar sin efecto su orden. Así pues, no es correcto presentar la renuncia a la violencia como una solución anacrónica: «la predicación de Jesús fue una alternativa a la resistencia zelote y a las fantasías esenias de una gran guerra futura (1QM). Pero Jesús y su movimiento no están aislados dentro del judaísmo: hubo también otras fuerzas que se esforzaban por la solución pacífica de los conflictos» (Theissen, 1985, 144. Cf. Guevara, 1985, 259 y Schottroff, 1992, 161-3.).

El pacifismo imperante en algunos sectores judíos (no solo entre la aristocracia colaboracionista, como precisa Theissen en la obra citada), no hace sino dificultar aún más nuestro conocimiento de las doctrinas o actitudes de Jesús ante la dominación imperial en Palestina y la legitimidad del recurso a la violencia para alcanzar la libertad política y la justicia social. Sabemos que fueron muchos los zelotas y esenios que se hicieron cristianos, prosiguieron con el estudio y difusión de sus libros sagrados y mantuvieron vivas las viejas expectativas mesiánicas. Como ya hemos señalado, la influencia de estos neófitos y de sus ideas radicales en las primeras comunidades cristianas debió ser considerable, quizá decisiva, a tenor del lugar relevante ocupado por el mesianismo en las doctrinas judeocristianas, al menos hasta la derrota judía en la guerra del 132-135. Pero también sabemos que a la filas cristianas se incorporaron muy pronto sectores no tan radicales, mas no menos influyentes, del fariseísmo, como ilustra sobradamente el caso de Pablo. Hubo, pues, un tiempo en que, con toda probabilidad, las esperanzas en un mesías davídico, adalid de aquella batalla gigantesca y terrible que vencería a las potencias del mal e instauraría el Reino de Dios, coexistió con el ideario más pacífico y sublime desarrollado por el fariseísmo, que entendía alegóricamente los textos veterotestamentarios e interpretaba los más conflictivos como ilustración pedagógica de los combates que habría de afrontar el alma[41]. Ideas todas, en fin, que se hallaban entonces en un trepidante proceso

41. Cf. una valoración general en Cadoux (1982), 60 ss. 170 ss.), Hornus (1960, 43 ss.), J. Neusner (*From Politics to Piety*, Leiden, 1973) y Grant (1980, 182-183).

de reelaboración y adaptación a la realidad social y política, en especial tras la represión por Roma de las insurrecciones judías y la acelerada helenización del cristianismo: de ahí la dificultad de entender el mensaje original de Jesús y de sus primeros seguidores, que seguramente participaron a este respecto de creencias diferentes y en constante renovación.

IV. PAZ Y MILICIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

El fracaso de las guerras contra Roma y los sufrimientos que ocasionaron al pueblo desacreditaron profundamente las expectativas mesiánicas tradicionales y dieron cierto impulso a los ideales pacifistas que latían en el judaísmo, sobre todo en la diáspora, único lugar en que se le permitirá sobrevivir tras la derrota de Bar Kokba. Los textos neotestamentarios, escritos en la segunda mitad del siglo I e inicios del siglo II, testimonian esta diversidad de criterios morales (y de comportamientos públicos) ante la dominación romana y la legitimidad del recurso a la violencia contra el opresor político, social o religioso. Nada más lógico, por lo demás, si tenemos en cuenta que, en esta época, el cristianismo no es en esencia sino una secta judía, a la que se estaban incorporando adeptos de otros grupos muy dispares (Daniélou, 1988, 379 ss. García Martínez, 1993, 222), y que el propio Jesús parece afrontar situaciones conflictivas que unas veces solventó de manera intransigente y otras apelando a la razón o a la humildad de espíritu. Como ya indicábamos para el AT, también ahora nuestro interés no es profundizar en el complejo panorama ideológico del Nuevo Testamento (NT), sino poner de relieve los textos más significativos sobre la violencia, la paz, la guerra y el ejército, pues ellos servirán a los teólogos y a las primeras iglesias cristianas para justificar sus actitudes y su doctrina acerca de estos temas.

1. LAS ENSEÑANZAS DE JESÚS

Jesús vivió un tiempo de graves tensiones políticas, sociales y religiosas, de violencia no siempre contenida, que acabarían estallando en la gran

insurrección del 66, donde al resentimiento contra el opresor romano se unían las aspiraciones, entonces revolucionarias, de justicia social y de purificación religiosa. Ya hemos mencionado la protesta social provocada por el censo de Quirino a principios de nuestra era (6 ó 7 d.C.), que dio nacimiento a la «cuarta filosofía» de Judas el Galileo. Aunque la insurrección se extendió desde Galilea, no sabemos si el joven Jesús y su entorno familiar vivió de cerca algunos episodios de la misma o si llegó a participar de su ideario antirromano. En todo caso, la situación parece ir agravándose a partir de entonces, en especial durante la prefectura de Poncio Pilato (26-36 d.C.), que conoció momentos de máximo dramatismo (Leonardi, 1980, 81): así ocurrió cuando el prefecto penetró con los estandartes y estatuas imperiales en Jerusalén, o cuando, posteriormente, masacró a una multitud de judíos que protestaban porque se había apropiado del tesoro del Templo para financiar un acueducto, o, en fin, cuando asesinó a un grupo de samaritanos que se dirigían al Monte Garizim para ver algunos vasos sagrados que supuestamente había enterrado allí Moisés (Josefo, *La guerra de los judíos*, II, 169-177; *Antigüedades judías*, 18, 85-87). Así pues, antes de ser juzgado y condenado por orden de este magistrado, Jesús debió tener buen conocimiento de su animadversión contra los judíos y en particular contra sus compatriotas de Galilea, a tenor del enigmático pasaje de Lucas sobre las víctimas sacrificadas por Pilato mezcladas con sangre de galileos[1]. El caso de Barrabás o la propia muerte de Jesús y de otros dos *lestai* en la cruz, decidida en última instancia por el prefecto, refleja bien el funcionamiento legal del Imperio y la violencia cotidiana en la que se hacía visible la *pax romana* para los pueblos sojuzgados.

No obstante, ningún testimonio histórico prueba de manera fehaciente que Jesús o sus primeros discípulos participasen directamente en tumultos antirromanos. Es además muy probable que, de haberlo hecho, Josefo hubiera aludido de algún modo a la actitud de los cristianos o, cuando menos, los hubiera catalogado entre las minorías de fanáticos que se enfrentaron a Roma. Como es sabido, Eusebio da por buena la tradición, probablemente legendaria, según la cual los cristianos de Jerusalén se retiraron a la ciudad de Pella, «siguiendo un oráculo remitido por revelación a los notables del lugar», poco antes de que estallara la guerra del

1. *Lc* 13, 1-2: «Se presentaron por este mismo tiempo algunos que le refirieron el caso de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus víctimas. Y respondiendo les dijo: ¿Creéis que estos galileos, por haber padecido esta desgracia, fueron más pecadores que todos los demás galileos?».

66 (*HE*, III, 5,3): ignoramos los motivos de esta decisión, si es que se produjo realmente, pues tanto podría entenderse como un rechazo del mosaísmo y de la política nacionalista judía como de una búsqueda timorata de la seguridad personal y de la secta cristiana. Es obvio, en cualquier caso, que la llama del patriotismo judío ya no ardía en el corazón de la comunidad jerosolimitana (Cadoux, 1919, 98-99). Eusebio insiste en esta idea cuando narra que Domiciano convocó a los parientes de Jesús para enterarse de sus intenciones, dejándolos libres al saber que soñaban en un reino celestial, no terrenal, que habría de llegar al final de los tiempos (*HE*, III, 20, 4-5). Las doctrinas pacifistas atribuidas a Jesús en el NT podrían, pues, ser verdaderas y avalar su rechazo a la violencia, pero, como veremos seguidamente, otros testimonios ponen de relieve su enérgico enfrentamiento a los detentadores del poder político y religioso e incluso, ocasionalmente, una indisimulada simpatía hacia las posiciones más radicales y antirromanas del judaísmo[2]. Así pues, aunque estamos relativamente bien informados del clima conflictivo en que vivió Jesús, apenas sabemos nada cierto de su actitud pública o de su pensamiento ante esos conflictos, en especial sobre los desmanes de la dominación romana o la legitimidad de la violencia frente a la opresión política y social.

Nuestras incertidumbres derivan, lógicamente, de la naturaleza de las fuentes. Incluso la historiografía confesional más seria acepta hoy que las enseñanzas de Jesús y su plasmación en el canon neotestamentario deben valorarse con no poca prudencia y relatividad histórica. Su verdadera doctrina, lo que él realmente dijo (sus *ipsissima verba*) y lo que realmente hizo (sus *ipsissima gesta*) es irrecuperable históricamente a partir de las fuentes que nos han llegado, es decir, de los Evangelios y de las escasísimas referencias de los autores clásicos y judíos[3]. En todo caso, su trascendencia fue nula, pues el Jesús histórico murió para siempre en fechas muy tempranas y solo perduró el mito de Cristo (a la manera que lo representó el propio Pablo, quien no oculta su indiferencia hacia el Jesús humano), cuyas preceptos fueron idealizados y hasta recreados en conformidad con las necesidades concretas de los primeros fieles[4]. Los Evangelios, como

2. El material bibliográfico es una vez más desbordante. Una amplia selección de trabajos puede verse en Leonardi, 1980, 84-85.

3. Una útil selección y traducción francesa de estos testimonios puede verse en Nouailhat, R. (1988), *Les premiers christianismes*, Paris, 19 ss.

4. Cf. Gager (1975, 20 ss.) y R. Nouailhat (L'operateur christologique. Dix thèses pour une problématique, *Dialogues D'Histoire Ancienne* 11, 1985, 607-35).

es bien sabido, no son relatos históricos ni biográficos. Sus redactores recopilaron diversas tradiciones primarias, surgidas de la vida y enseñanzas de Jesús, y otras secundarias que se forjaron posteriormente con fines kerigmáticos o pedagógicos y son, por tanto, menos fiables. Por eso abundan las contradicciones y las versiones dispares sobre un mismo tema: el juicio de Jesús, por ejemplo, se describe con más de media docena de variantes, y el sermón de la montaña que narra Mateo tiene lugar, cuando lo cuenta Lucas, en un llano. El investigador moderno no puede pretender una reconstrucción de «lo que realmente sucedió», compaginando unas tradiciones con otras. Porque al autor de un evangelio, que escribía para gente de su propio tiempo, no le interesaban los hechos por su valor o veracidad histórica, sino por su significado religioso. Y a este fin seleccionó tradiciones diversas o las aderezó según su criterio personal, teniendo en cuenta ante todo las necesidades del momento. Por eso unas veces se subrayan anécdotas intrascendentes y otras se silencian acontecimientos fundamentales de manera incomprensible para nosotros: así, por ejemplo, algunos milagros se relatan tan solo para ilustrar un principio ético, y las palabras de Jesús en la cruz: «tengo sed», son recordadas no por su interés humano sino porque en ellas se cumplía la profecía bíblica (*Jn* 19, 28). Por esta razón, al ir aumentando el número y las peculiaridades propias de estas comunidades, al ser tan diferentes las circunstancias en que habían de desenvolverse unas y otras, los evangelios, canónicos o no, fueron igualmente en aumento desde mediados del siglo I y diferenciándose cada vez más unos de otros[5]. Por si fuera poco, no faltaron cristianos profundamente helenizados que, según veremos en el capítulo siguiente, trataban los libros bíblicos como si fueran textos clásicos, los sometían a una interesada crítica textual, colacionaban los diversos manuscritos y los editaban según sus propios criterios exegéticos... (Eusebio, *HE*. 5, 28, 13-18).

Junto al inquietante retraso de la esperada Parusía, la relación con los judíos y la actitud ante Roma eran los problemas que requerían más urgente

5. Sobre esta compleja temática la bibliografía es ya inabarcable. Lo más sustantivo puede verse, sin embargo, en R. Bultmann (*The History of the Synoptic Tradition*, Oxford y Nueva York, 1968), H. von Campenhausen (*The Formation of the Christian Bible*, Philadelphia, 1972), Köster (1988, 495 ss.), Vielhauer (1991, 811 ss.) y T. Ziegler (Un regard neuf sur la formation du Canon, *RHPhR* 71, 1991, 45-59). Sobre la literatura apócrifa cristiana, cf. E. Junod (La littérature apocryphe chrétienne constitue-t-elle un objet d'études?, *REA* 93, 1991, 397-414) y Vielhauer (*o.c.* 637 ss.).

solución[6]. Para las comunidades de mayoría judía, las más sensibles a los ideales mesiánicos, la cuestión de la segunda venida de Jesús y la instauración de su Reino debían ser especialmente acuciantes. Por el contrario, aquellas dominadas por gentiles y más alejadas de la tradición veterotestamentaria, interesadas en difundir la buena nueva por todo el Imperio, considerarían más apremiante perfilar sus propias señas de identidad para diferenciarse así del judaísmo, que, por su hostilidad a Roma, era ahora víctima de una extendida fobia antisemita[7]. Quizá por eso, unos evangelios subrayan más la dimensión apocalíptica de la doctrina de Jesús y otros su lealtad o buenas relaciones con las autoridades romanas, incluyendo a Pilato. Y aunque Jesús había muerto años antes de que éstos se escribieran, era lógico (y más aún en la cultura literaria judía) que hacia su figura idealizada y hacia su época se proyectaran ideas, comportamientos y preocupaciones que él no conoció o afrontó de manera distinta a como lo hacían las primeras comunidades. De ahí la dificultad, si no la imposibilidad, de recuperar el mensaje original de Jesús y sus diversas transformaciones o valoraciones evangélicas. Es obvio, en todo caso, que cualquier progreso de nuestro conocimiento en esta materia llegará de una mejor y más escrupulosa hermenéutica histórica, no de exégesis teológicas redundantes ni de contemplaciones morales.

1.1. *El evangelio de la paz*

El mensaje que propagan los Evangelios canónicos tiene, en conjunto, un marcado acento pacifista, llegando a exigir la renuncia a la violencia en defensa propia y el amor a los enemigos. La mansedumbre y el servicio al prójimo son virtudes tantas veces exaltadas por Jesús que justamente se ha calificado su doctrina como «evangelio de la paz» (*Ef* 6,15). El sermón de la montaña es, sin lugar a dudas, la mejor ilustración de este espíritu cristiano y uno de los más hermosos alegatos de todos los tiempos en pro de una fraternidad universal y sin recovecos: «Mas a vosotros os digo, los que escucháis: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen, rogad por los que os maltratan.

6. Cf. Wiles, M. (1974) *Del evangelio al dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia antigua*, Madrid, 28 ss.

7. Gager, J. (1985) *The Origins of Anti-semitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford, 89 ss.

Al que te hiera en la mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite tu manto, no le impidas tomarte también la túnica... como queréis que hagan con vosotros los hombres, también vosotros haced con ellos de igual manera... haced bien y dad prestado sin esperar retorno; y será grande vuestra recompensa, y seréis hijos del Altísimo, pues él es bueno con los ingratos y perversos. Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (*Lc* 6,27-36. *Mt* 5, 1 ss.)[8]

Es posible que Mateo escribiera estas palabras como un ataque contra los métodos violentos seguidos por los zelotas en su lucha contra Roma, mientras que Lucas no piensa tanto en el enemigo nacional cuanto en la enemistad privada, es decir, en las tensiones provocadas por las diferencias socioeconómicas[9]. Pero lo que a nosotros más nos interesa destacar es que ambos evangelistas se inspiran en la llamada fuente Q[10] y prueban, en consecuencia, que en época muy temprana algunas comunidades cristianas se han decantado inequívocamente por una solución pacífica de los conflictos políticos y sociales. Incluso cabe pensar que esta tradición procede del mismo Jesús, pues también Pablo, nuestra fuente cristiana más antigua, habló en términos parecidos: «Bendecid a los que os persiguen... A nadie devolváis mal por mal... No os toméis la venganza» (*Rom* 12,14.17.19). En todo caso, así quedó formulada la «regla de oro» (hacer a los demás lo que se desearía que hicieran con uno), referencia axial de la moralidad cristiana y más trascendente sin duda, a efectos prácticos, que el sobrehumano y a veces cínico precepto del amor a los enemigos[11].

8. Para una análisis exhaustivo de esta perícopa, su utilización por los primeros Padres y sus analogía clásicas, cf. Moffatt (1930, 113-119), Bosc (1977, esp. 38-39), Osborn (1981, 223-243), Daly (1982, 40 ss.), Theissen (1985, 103-148) y Mosothoane (1987, 113-114).

9. Hengel (1973, 39 ss.), Theissen (1985, 130). A esta tesis se ha opuesto Louise Schottroff (1978, 14-15) con el argumento, a mi juicio poco convincente, de que los cristianos no tenían el mismo enemigo que los zelotas, es decir Roma, sino diversos grupos étnicos, judíos o no. No obstante, Cadoux (1982, 23, n. 1) recuerda diversos pasajes de los LXX y del NT en que la terminología griega empleada engloba tanto a los enemigos personales como a los nacionales.

10. Según la «teoría de las dos fuentes», Mateo y Lucas escribieron sus respectivos evangelios de manera independiente y con materiales propios, pero ambos se inspiraron además en dos fuentes comunes: el evangelio de Marcos y una colección de dichos de Jesús conocida como fuente Q (del alemán *Quelle* = fuente). Esta colección, donde abundaban las sentencias de corte escatológico, pudo pertenecer inicialmente a una comunidad asentada en las riberas del Jordán en los años 40-66 (Vielhauer, 1991, 289 ss.).

11. Arnheim, M. (1985), *¿Es verdadero el cristianismo?* Barcelona, 192 ss. Para Bethune-Baker, por ejemplo (1888, 12), que fue profesor de Cambridge a fines del siglo

La actitud política de Jesús hacia Roma parece igualmente vislumbrarse, en este mismo sermón, cuando afirmó: «si uno te forzare a caminar una milla, anda con él dos» (*Mt* 5,41). El lector de hoy se queda un poco perplejo ante similar consejo, pues parece aludir a una insólita situación en que alguien tiene el capricho perentorio de ser acompañado un largo trecho. Pero el texto original disipa esta falsa impresión: el verbo griego puesto en boca de Jesús (*angareuein*, *angariare* en latín), quiere decir «imponer o someter a alguien al tributo denominado *angaria*», que consistía en transportar personalmente o con medios propios (animales, carros, etc.) y de manera totalmente gratuita, cualquier cosa que exigiese la autoridad correspondiente (normalmente el municipio, el ejército o los magistrados estatales). El impuesto de las *angariae* (de donde derivan nuestras populares «angarillas») recaía usualmente sobre los pobres y marginados, y de manera bastante abusiva según diversos testimonios clásicos: un caso familiar para el lector cristiano es el de Simón el Cireneo, que un buen día, cuando regresaba de su trabajo en el campo, se cruzó con un Jesús exhausto, incapaz de arrastrar la cruz en su camino hacia el Gólgota: según Marcos (15,21) y Mateo (27, 32), los soldados -recurriendo a la *angaria*- obligaron a este Simón a llevar la cruz. Así pues, cuando Jesús exhorta públicamente a aceptar esta onerosa y humillante prestación, e incluso considera propio de bienaventurados excederse en su cumplimiento, parece obvio que sus ideales estaban muy lejos no ya de una insurrección armada sino simplemente de una desobediencia cívica, como luego propugnará el filósofo Epicteto precisamente como respuesta a la *angaria*[12].

El pacifismo de Jesús parece ratificarse con ocasión de su arresto, que comentaremos más adelante, en especial su condena de la violencia armada

XIX, el sermón de la montaña es perfectamente compatible con las torturas que solía aplicar la Inquisición, pues obviamente estos sufrimientos no tienen punto de comparación con el bien espiritual que reportaban a las víctimas... No obstante, el mandamiento del amor al enemigo no era algo desconocido en la historia del pensamiento, como ya señaló R. Bultmann (*Jesus and the Word*, Nueva York, 1958, 111).

12. Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, IV, 1.79. Cf. Rostovtzeff (Angariae, *Klio* 6, 1906, 249-258), Ste Croix (1988, 29), Theissen (1985, 123-124 y 133, n. 55). En época más tardía, cuando el gobierno central intenta regular este sistema de *angariae* para el *cursus publicus* (*CTh* VIII,5,38-45), las requisiciones se extendieron, de forma muy opresiva, a la esfera local, afectando especialmente a los campesinos que acudían con sus productos y animales de carga al mercado, como puede constatarse en la implacable denuncia de Libanio, el año 385, en su *Oratio 50: De angariis* (Cf. traducción inglesa y breve introducción de A.F.Norman en *Libanius, Selected works*, II, 55-89).

empleada por uno de sus acompañantes: «los que empuñan espada por espada perecerán» (*Mt* 26,52). Poco después, al ser interrogado por Pilato, el evangelista Juan le atribuye palabras de inequívoca renuncia al uso de la fuerza: «Mi reino no es de este mundo. Si de este mundo fuera mi reino, mis ministros lucharían para que yo no fuera entregado a los judíos» (*Jn* 18,36).

Otros textos evangélicos, en fin, parecen confirmar esta línea doctrinal de rechazo a la violencia y la naturaleza pacífica de la buena nueva[13]. Entre los más relevantes cabría recordar el saludo del ángel en Belén (aunque acompañado por «gran muchedumbre del ejército celestial» *Lc* 2,13-14), su predicación del perdón (*Mt* 18,21-22), la aprobación del pago de tributos a Roma (que trataremos después) y, sobre todo, su concepción espiritual del Reino de Dios, menos comprometida que la sustentada por otros grupos radicales de su tiempo[14]: quizá por eso se ganó a veces la simpatía de algunos sectores «colaboracionistas de Roma» (recaudadores y militares) y la animadversión o el recelo de grupos extremistas, con los que pudieron simpatizar el traidor Judas y los discípulos de Emaús (*Lc* 24,13 ss.). Jesús habló muy poco de la restauración política y militar del pueblo elegido y mucho de la salvación individual y del triunfo de dios sobre los demonios. El suyo fue, por tanto, un mensaje con más contenidos éticos que políticos, sustentado en la esperanza de una próxima irrupción de la divinidad en la Historia que pondría fin al actual orden de cosas. Si esto es así, la libertad y la independencia políticas de Israel pasan a un segundo plano, como si fuesen un resultado marginal de la regeneración espiritual del judaísmo, algo que habría de sobrevenir más por voluntad divina que por una insurrección popular... como había ocurrido tantas veces en el pasado. Es posible, como ya hemos indicado, que las tradiciones sobre Jesús recreen o tergiversen sus verdaderos sentimientos con el fin de explicar teológicamente las relaciones de los primeros cristianos con los diversos grupos judíos (Gager, 1975, 26-27), pero lo cierto es que la violencia verbal de Jesús se dirige en los evangelios contra los enemigos del Reino -saduceos, fariseos, escribas, discípulos de poca fe...-, a los que se aplican durísimas descalificaciones (*Mt* 10,

13. Cf. textos y comentarios más detallados en Cadoux (1982, 19-31), Zampaglione (1973, 207 ss.), Portolano (1974, 35 ss.) y Vidal Manzanares (1994, 489 ss.).

14. Cf. Surgy (1969, 94 ss.), Köster (1988, 588), J. Peláez (Jesús y el Reino/Reinado de Dios, en Piñero, A. (ed.) *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba, 1991, 260-64) y Piñero (1993, 94 ss.).

16-18; 12,34,39; *Jn* 20, 27). En cambio, militares y samaritanos, enemigos tradicionales de los judíos, son elogiados por su fidelidad impar (*Lc* 10,25 ss. *Jn* 4,4 ss.; 8,48).

Estos testimonios evangélicos y otros textos neotestamentarios que analizaremos más adelante son el punto de partida y el principal argumento de las concepciones pacifistas y antimilitaristas que han predominado en la historiografía europea durante la primera mitad del siglo XX, según vimos en el capítulo I. Los valedores de esta tesis creen, en consecuencia, que solo en épocas tardías, sobre todo tras la conversión de Constantino, el cristianismo trocó su pacifismo original, primero, en una innovadora y paganizante teoría de la guerra justa, y luego en una concepción de la guerra santa que tendría su mejor expresión en las cruzadas medievales. Esta línea historiográfica tuvo siempre sus detractores y ha ido perdiendo influencia en los últimos decenios, conforme los estudios de naturaleza laica y de orientación más histórica que teológica han ido ganando terreno en el campo de la investigación bíblica y de la primitiva literatura cristiana. Contra las lecturas pacifistas del NT se han presentado, en esencia, dos argumentos: el primero, la supuesta recreación por los evangelistas de algunas doctrinas de Jesús, es decir, la dulcificación e incluso transformación de su mensaje, originariamente comprometido en la lucha contra Roma y contra las injusticias; el segundo, las referencias evangélicas que, más o menos maquilladas, transmiten una imagen revolucionaria de Jesús. A estos argumentos dedicaremos los epígrafes siguientes.

1.2. *Ambigüedad evangélica y realidad histórica*

Parece ciertamente indudable que algunas ideas y hechos de Jesús, transmitidos por la tradición oral o plasmados en escritos que han desaparecido (como la citada fuente Q), fueron retocados, con más o menos sutileza, en los Evangelios, con el fin de limar su presunta naturaleza radical o antirromana y acentuar, por el contrario, lo que pudiera congraciar a los primeros cristianos con el Imperio, presentándolos como un grupo amante de la paz y plenamente integrado en las estructuras sociales y políticas vigentes. No se trataría de una manipulación directa sobre un texto original y único para cambiar su sentido, sino del diverso enfoque que las tradiciones orales, primarias y secundarias, sobre Jesús recibieron en cada comunidad, siendo finalmente plasmadas por escrito con contenidos y significados muy diferentes, pacifistas unos, revolucionarios

otros. Estas diferencias son particularmente notables si tomamos en consideración los evangelios apócrifos, algunos de los cuales gozaron de gran popularidad durante toda la antigüedad, pero también entre los canónicos se aprecian contradicciones o discrepancias tan sustanciales que no siempre es fácil dilucidar, aunque sea hipotéticamente, cuál fue en realidad el ideario y la actitud práctica de Jesús[15].

Los ejemplos al respecto son numerosos (Cadoux, 1982, 31-48). Recordemos aquí el caso anecdótico, pero elocuente, del mensaje con que Jesús envía a los apóstoles: según Marcos, el evangelista más antiguo, les ordenó «que nada tomasen para el camino sino un bastón solamente», sin duda para usarlo en defensa propia contra los salteadores de caminos, a la manera que hacían los esenios.[16] Los restantes evangelios sinópticos, en cambio, suprimen este rasgo «violento», afirmando que Jesús prohibió a los doce incluso llevar un bastón para el camino[16].

Un segundo ejemplo, que interesa particularmente a nuestro tema y que ilustra bien cuanto venimos diciendo, es la célebre escena del prendimiento de Jesús en Getsemaní: solo Juan recogerá la tradición primaria que consideraba romanas las tropas que fueron a detenerlo horas antes de comenzar la Pascua[17]; los demás evangelistas quieren hacer creer (o así lo creían las comunidades a las que pertenecían) que no fueron romanos, sino judíos, quienes practicaron la detención. Aún es más significativo, si cabe, la reacción que unos y otros atribuyen a Jesús cuando uno de sus discípulos cercenó de un espadazo la oreja del que iba a prenderlo.

15. Naturalmente, al colacionar los diversos manuscritos se detectan variantes de todo género, no solo referidas a la paz, la violencia o la guerra. De hecho, las diferencias textuales son muy significativas incluso dentro del mismo evangelio. De Lucas, por ejemplo, nos han llegado unos 5000 manuscritos griegos y 10.000 en otras lenguas (latín, copto, armenio, siríaco...), aparte de millares de citas en la literatura cristiana, que hacen extremadamente difícil ofrecer una versión «canónica»: ¿qué escribió realmente Lucas? Solo en 150 mss griegos de este evangelista se han detectado más de 30.000 variantes, algunas intencionadas y de carácter doctrinal, lo que prueba que las alteraciones no siempre se explican por el gran número de copias y de copistas, sino, sencillamente, porque «la preocupación del escriba no era tanto preservar el texto original como transmitir *la verdad*» (Fredriksen, 1992, 14).

16. *Mc* 6,8; *Mt* 10,10; *Lc* 9,3. Según Josefo (*La guerra*, 2, 125), los esenios «viajan sin llevar encima absolutamente nada, solo armas para defenderse de los bandidos». Cf. además Cadoux, *o.c.* 19 ss.

17. Winter (1983, 96 ss.), F. Millar (Reflections on the Trials of Jesus, en *A Tribute to G.Vermes*, JSOT 100, 1990, 355-381, esp. 355).

Marcos describe así la escena: «Judas le dio un fuerte beso. Ellos le echaron las manos y le sujetaron. Un cierto sujeto de los presentes, desenvainando la espada, hirió al siervo del sumo sacerdote y le cortó la oreja. Y tomando la palabra Jesús, les dijo: ¡Como contra un salteador habéis salido con espadas y bastones a prenderme!» (*Mc* 14, 45-48).

Si ya es de por sí sorprendente que aquella «turba con espadas y bastones», enviada por los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos, no hubiese respondido expeditivamente a esta agresión, no lo es menos que Jesús, lejos de recriminar la violencia de su discípulo, censure con despecho a quienes venían a detenerlo. Mateo, Lucas y Juan, que escriben unos decenios después, a fines del siglo I, eran sin duda conscientes de todo ello, y ponen en boca de Jesús palabras y actos «pacificadores», que dan otro aspecto a la escena, más acorde con la mentalidad de los fieles a quienes dirigen sus evangelios[18]: «Entonces, acercándose, echaron las manos sobre él y le sujetaron.- Y he aquí que uno de los que estaban con Jesús, alargando la mano, desenvainó su espada, e hiriendo al siervo del sumo sacerdote, le cortó la oreja. Entonces dícele Jesús: Vuelve la espada a su lugar, porque todos los que empuñan espada, por espada perecerán. ¿O piensas que no puedo rogar a mi Padre, y pondrá ahora mismo a mi disposición más de doce legiones de ángeles? ¿Cómo, pues, se cumplirán las Escrituras, que dicen ha de suceder así?» (*Mt* 26,50-54).

Lucas -en su inconfundible mentalidad helenista, siempre presto al diálogo y la reconciliación- añade que los discípulos, al ver acercarse la citada turba, preguntaron: «Señor, ¿herimos con la espada?». Aunque parece como si Jesús no tuviese tiempo de responder antes de que la oreja fuese cercenada, de inmediato detiene la acción violenta, sin censurarla, y sana milagrosamente al herido (*Lc* 22, 49-51).

Juan, en fin, es el único que menciona a las tropas romanas en este episodio y el único también que nombra al discípulo agresor, Pedro, y

18. Se ha pensado que el evangelio de Mateo, en cuya comunidad son todavía muy numerosos los fieles de origen y formación judía, dirige aquí un reproche y una condena religiosa a los grupos judíos que hostigaban a sus hermanos de fe convertidos al cristianismo (Mosothoane, 1987, 115-117). En el mismo sentido se ha interpretado la parábola de los invitados a la boda del hijo del rey, quienes, en lugar de sentirse agradecidos, torturan y matan a los mensajeros: «El rey montó en cólera y envió tropas que acabaron con aquellos asesinos y prendieron fuego a su ciudad» y luego manda invitar a cualquiera que encuentren sus criados por los caminos (*Mt* 22, 1-15). Pero de ser cierta la exégesis que en este caso identifica a los primeros invitados con los judíos que rechazan el mensaje de Cristo, poca duda cabe de que el dios encarnado por el rey actúa contra ellos de manera expeditiva...

al herido, Malco. Pero la escena pierde en su evangelio el tono humano de los sinópticos, pues Jesús muestra sus poderes sobrenaturales y hace retroceder y caer al suelo a las tropas que iban a detenerlo con solo decir «yo soy», aceptando su prendimiento porque esa es la voluntad del Padre (*Jn* 18,5-11), es decir, afirma su poder absoluto sobre las fuerzas armadas de los hombres, pero también su disposición a no emplear la violencia para hacer valer el poder y la verdad de dios (Régamey, 1958, 85), tal y como afirmará luego durante su interrogatorio: «La realeza mía no pertenece al mundo éste. Si perteneciera al mundo éste esa realeza mía, mi guardia personal habría luchado para impedir que me entregaran en manos de las autoridades judías (*Jn* 18, 5-11, 36).

Con estas reelaboraciones, Mateo, Lucas y Juan no solo eliminan la posibilidad de una interpretación belicista de la perícopa marquiana, sino que la convierten, quizá sin pretenderlo, en uno de los textos más citados para condenar el recurso a las armas. De hecho, con anterioridad al cristianismo no tenemos constancia de nadie que denunciara la guerra y renunciase al servicio militar por razones religiosas. Los primeros desertores, de inspiración cristiana, encontrarán precisamente en estas palabras de Jesús la justificación más directa de sus actitudes pacifistas[19]. Como era lógico, según se ha dicho anteriormente, ello les exigió también una reinterpretación profunda de los numerosos textos veterotestamentarios en pro de la guerra y de la violencia, la victoria se alegorizó como victoria de la fe y del amor, y el Juicio Final se hizo extensivo a todos los injustos, no solo a los enemigos de Israel (*Mt* 25,31-46).

Un último ejemplo de singular ambigüedad conceptual, y objeto de innumerables estudios e interpretaciones contradictorias, lo encontramos en el célebre pasaje sobe el pago de tributo a Roma, símbolo de su dominación sobre la Tierra Prometida: «envían a él algunos de los fariseos

19. Que las palabras nunca hacen la historia y siempre pueden ser reinterpretadas para justificar incluso lo contrario de lo que dicen, es algo que puede constatarse en este caso: frente a la lectura alegórica y pacifista de Orígenes (*Commentariorum in Matthaeum series*, 101-102), el más antiguo poema de la lengua germánica, escrito en la Alta Edad Media, celebra el prendimiento como un canto a la guerra: «Entonces hirviendo de ira/ esgrimiendo presto la espada,/ Simón Pedro,/ perdida el habla,/ su corazón afligido/ porque alguien intentara/ a su Maestro apresar,/ valientemente se enfrentó a los criados/ como arrojado caballero,/ escudando a su Soberano;/ sin miedo en su corazón,/ desenvainó a prisa/ su relampagueante espada,/ adelantó una zancada hacia el primer enemigo,/ descargó un fuerte mandoble,/ con el cortante filo desgajó,/ por el lado derecho,/ la oreja de Malco» (Bainton, 1963, 97).

y de los herodianos con el fin de cogerle en palabras. Y viniendo le dicen: Maestro, sabemos que eres veraz y no tienes respetos humanos; porque no eres aceptador de personas, sino que enseñas el camino de Dios en verdad. ¿Es lícito dar tributo a César o no? ¿Lo damos o no lo damos? Él, conociendo su hipocresía, les dijo: ¿Por qué me tentáis? Traedme un denario para que lo vea. Ellos se lo trajeron. Y les dice: ¿De quién es esta imagen e inscripción? Ellos dijeron: De César. Jesús, respondiendo, les dijo: Lo que es de César restituidlo a César, y lo que es de Dios, a Dios» (*Mc* 12, 13-17; *Mt* 22, 16-21; *Lc* 20, 20-25).

Osio de Córdoba, en su carta a Constancio II, se sirvió de este pasaje para reclamar la independencia mutua de la Iglesia y del Estado, interpretación que desde entonces será un tópico banal de la exégesis neotestamentaria[20]. Su mandato de «dar al César lo que es del César» constituye, según la lectura tradicional, una afirmación inequívoca de la necesaria obediencia y respeto al Estado, aun a sabiendas (así lo precisaron ya Tácito y Tertuliano) de que el tributo servía principalmente para sostener los ejércitos y, en el caso de Roma, su ejército de ocupación. Es evidente, por lo demás, que Jesús no identifica el Estado ni a Roma en particular con «el mal» o el enemigo cuyas fuerzas hay que aniquilar, si bien el deber hacia Dios siempre será prioritario (Cullmann, 1973, 85-87 y 93-94; Leonardi, 1980, 90). En principio, pues, el relato podría poner nuevamente de relieve el distanciamiento de Jesús con los grupos revolucionarios judíos, en particular con los zelotas y sicarios, pero parece anacrónico pensar que sus palabras pretendían desacralizar el poder imperial y despolitizar al mismo tiempo el Reino de Dios, constituyendo así el punto de partida de una concepción laica de la política y de una concepción espiritual de la religión. Tanta originalidad y tanta innovación no caben, sencillamente, en una fecha tan temprana, aunque en ello se afirmen algunos fieles eruditos cristianos de la época moderna (Venditti, 1994, 40).

El contexto histórico en que Jesús pronunció esta frase pudo darle, con toda probabilidad, un sentido muy diferente al que percibe el lector de hoy. En aquellos años el pueblo judío no solo estaba dividido por sus

20. La carta de Osio se ha preservado en Atanasio, *Historia Arianorum*, 44 (PG 25, 744-748; PL 8, 1327-32). Su versión castellana puede verse en Z. García Villada (1929) *Historia eclesiástica de España*, Tomo I, 2ª parte, Madrid, 33-35, reproducida casi literalmente, aunque sin citarlo, en U. Domínguez del Val (1981) *Leandro de Sevilla y la lucha contra el Arrianismo*, Madrid, 321-324. Cf. además Clercq, 1954, 449 ss.

diferentes posiciones frente a Roma (y en consecuencia sobre la legitimidad de pagar sus impuestos), sino también respecto al simple uso de sus monedas, dado que éstas llevaban por lo general la imagen del emperador y pontífice máximo de los gentiles, al que además se le tenía por hijo de dios y futuro dios tras su muerte. Así pues, lo primero que extraña del relato marquiano es que cuando Jesús pide que se le muestre una, nadie se sorprenda de que cualquiera de los presentes llevase consigo algún denario con la efigie imperial: un fanático judío no lo llevaría[21]. De hecho, en la revolución que estallará poco después, las sectas radicales, contrarias al pago de los tributos, reacuñarán las piezas romanas imprimiéndoles signos hebreos. En cambio los que formulaban la pregunta -fariseos y herodianos- no solo poseían monedas, sino que eran partidarios de pagar impuestos a Roma. En la atmósfera religiosa que envuelve la escena la actitud de Jesús pudo ser, por tanto, más elocuente de lo que parece a simple vista: el hecho de no tener denarios indicaba (al menos simbólicamente) que los impuestos no eran su problema (pues al carecer de bienes y de ingresos no estaba obligado a pagar nada) y, sobre todo, que sus manos no estaban manchada con imágenes idolátricas. En cambio los que llevaban consigo monedas del César mostraban con ello su actitud colaboracionista con el poder romano (Schrage, 1971, 34 ss.) y, lo que era peor, su contaminación impía. De este modo, las palabras iniciales con que se dirigieron a él, como *captatio benevolentiae*, se volvían en contra de estos personajes aviesos e hipócritas[22].

En todo caso, la respuesta de Jesús, tras preguntar de quién era aquella imagen numismática, era sutil, pues equivalía a decirles: «si sois meticulosos con vuestros escrúpulos y lleváis corrompidas monedas, devolved al César lo que os ha dado, pero recordad que vuestra principal fidelidad es para con Dios» (Bainton, 1963, 55). Incluso cabe forzar una interpretación claramente hostil al poder romano si entendemos que, al ser Israel la Tierra Prometida por Dios, sus fieles no podrían entregar a Roma lo

21. Hengel, 1976, 132-150. Según Hipólito (*Adversus haereses*, 9) los que pertenecen al primero de los 4 grupos de esenios «son tan exageradamente rígidos que ni siquiera tocan una moneda, porque, dicen, está prohibido llevar consigo imágenes, mirarlas o fabricarlas. Por eso ninguno de ellos va a la ciudad para no tener que pasar bajo las puertas adornadas con imágenes, porque piensan que está prohibido pasar bajo una imagen» (traducción de Guevara, 1985, 221).

22. Recuérdese que Jesús dirá en otro lugar que nadie puede servir a dos señores, a Dios y al dinero (*Lc* 16,13; *Mt* 6,24). Cf. Wengst, 1987, 58-61.

que se debe a Yahvé. En realidad, es muy probable que esto fuera lo que realmente pensaba Jesús y que, por tanto, no fuese infundado que se le acusara ante Pilato de incitar al pueblo a no pagar impuestos: «A éste hemos hallado amotinando nuestra gente, y prohibiendo dar tributos al César, y diciendo que él es el Mesías rey» (*Lc* 23, 2)[23].

Esta posibilidad se hace más verosímil al constatar que Jesús sí se decide a pagar los impuestos al Templo que recaían sobre todos los judíos, aunque no de muy buena gana y dejando ver el carácter opresivo y humillante del tributo exigido por las potencias extranjeras y del que estaban excluidos los ciudadanos (Piñero, 1993, 94)[24]: «Luego que llegaron a Cafarnaúm, se presentaron a Pedro los que cobraban las didracmas y dijeron: ¿Vuestro Maestro no paga las didracmas? Dice: sí. Y cuando entró en la casa, se le adelantó Jesús, diciendo: ¿Qué te parece, Simón? Los reyes de la tierra, ¿de quiénes cobran impuestos o tributo? ¿De sus propios hijos o de los extraños? Y habiendo dicho: de los extraños, díjole Jesús: Luego exentos están los hijos. Mas para que no les escandalicemos, vete al mar y echa el anzuelo, y el primer pez que saques, tómalo, y abriéndole la boca hallarás un estater; tómalo y entrégalo a ellos por mí y por ti» (*Mt* 17,24-27). A pesar de todo, Jesús admite entre sus seguidores a un recaudador de impuestos (encarnación del colaboracionista romano), come en su casa y defiende públicamente esta relación, algo absolutamente impensable en un sicario y criticable incluso por parte de escribas y fariseos (*Mc* 2,13-17; *Mt* 9,9-13; *Lc* 5, 27-32).

Si en algunas perícopas de apariencia pacifista se puede sospechar una intencionalidad subversiva o de contestación y resistencia ideológica, en otras muchas es prácticamente imposible desentrañar su sentido original. En el evangelio de Mateo encontramos dos ejemplos ilustrativos. Uno de ellos es su contundente afirmación: «No imaginéis que vine a poner paz sobre la tierra; no vine a poner paz, sino espada; porque vine a separar al hombre *contra su padre, y a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra; y los enemigos del hombre serán los de su casa*» (*Mt*

23. Consideraciones diversas sobre esta perícopa pueden verse en Daniélou (1955, 18), E. Stauffer (*Le Christ et les Césares*, Paris, 1956), Leonardi (1980, 90) y Petraglio (1991, 43 ss.).

24. Siglos después Orosio consideraría a Jesús ciudadano romano: «Una vez que el Redentor del mundo, el Señor Jesucristo, vino a la tierra y fue inscrito como ciudadano romano en el censo de César, mientras las puertas de la guerra, como ya dije, se mantienen cerradas en feliz y tranquilo goce de la paz...» (*Historias*, 7, 3,4).

10,34). Al citar aquí la profecía Miqueas sobre los terrores del fin del mundo (*Miq* 7,4-6), se ha pensado que Jesús mostraba su oposición al orden injusto vigente y acentuaba la dimensión escatológica del concepto de paz (Dinkler, 1992, 187). Sin embargo, el texto paralelo de Lucas (12,49-53), que cambia el término «espada» por «división» en la familia («¿Pensáis que vine a traer paz a la tierra? No, os lo aseguro, sino más bien división. Porque desde ahora serán cinco en una casa, divididos: tres contra dos y dos contra tres. Se dividirán el padre contra el hijo, y el *hijo contra el padre*; la madre contra la hija, y la *hija contra madre*; la suegra contra la nuera, y la *nuera contra la suegra*») parece apoyar la exégesis que ve en esta sentencia una simple referencia a los conflictos familiares provocados por la conversión al cristianismo (Regibus, 1924, 42; Daly, 1982, 38; Mosothoane, 127-128).

Un segundo ejemplo, más oscuro si cabe, lo encontramos en *Mt* 11,12: «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de Dios sufre violencia, y gente violenta lo arrebata». ¿Qué dijo realmente Jesús o qué quiso decir con estas palabras? ¿Aludía a sus perseguidores o a los violentos que nutren las filas de sus seguidores, o acaso es una alegoría inocente del esfuerzo espiritual?

Quienes creen que Jesús recurrió al uso de la fuerza y se comprometió de algún modo con los movimientos subversivos de su tiempo se apoyan no tanto en estos textos ambiguos sino en otros, a su juicio más inequívocos, que veremos seguidamente.

1.3. *Jesús y la revolución*

La tesis de un Jesús revolucionario, cuyos objetivos de transformación política fueron modificados por sus discípulos, se remonta, en lo que yo conozco, a Samuel Reimarus (1778) y fue posteriormente desarrollada por K.Kautsky (1908) y E.Eisler (1930), pero ninguno de ellos encontró eco en el mundo académico de su tiempo y quedaron semiolvidados entre los ensayos radicales inspirados en sentimientos anticristianos y antieclesiásticos[25]. La visión de un Jesús político y revolucionario ha ganado, no

25. Reimarus, S. (1778), *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger*, Braunschweig. Kautsky, K. (1908) *Orígenes y fundamentos del cristianismo*. México. Eisler, E (1929-30), *Jesus basileus ou basileusas*, 2 vols. Heidelberg.

obstante, fuerza en la historiografía reciente y también en los estudios de carácter teológico. Sus argumentos principales, que lo convierten en un líder cercano a sicarios y zelotas, son los siguientes:

1) En tiempos de Jesús reinaba una gran confusión en torno al tema del mesianismo y, una vez más, no sabemos a ciencia cierta cuáles eran sus ideas al respecto o si él mismo se sintió mesías en algún momento de su vida pública (Frend, 1986, 54 ss. Vermes, 1984, 139 ss). No es, pues, aceptable la visión de la gran Iglesia que solo reconoce en Jesús un mesianismo universal, espiritual y pacifista, demasiado próximo a la espiritualidad paulina y demasiado distanciado del nacionalismo zelota y de sus métodos violentos (Surgy, 1969, 96; Piñero, 1993, 100). A pesar de su proximidad cronológica a Jesús, Pablo era muy consciente de los rasgos innovadores de su concepción mesiánica en la que desaparecieron todos los rasgos belicosos del mesías vengador esperado por el pueblo judío. Él gusta aclarar que su «evangelio» es diferente a los demás por ser de inspiración divina, no humana (*Gál* 1,11-17). Su Cristo (Fredriksen, 1992, 103) es el libertador escatológico, hijo de Dios y creador encarnado (*1Cor* 8,6; *Flp* 2,5-10), cuya misión redentora culmina y concluye con su victoria sobre la muerte y las potencias cósmicas hostiles (*1Cor* 15, 24-26. Cf.*Apoc*. 18,2). Cristo es, pues, el representante de Dios que redimió a la humanidad y a la creación entera, pues fue crucificado por los «arcontes» de este *aiôn* que no comprendieron su «sabiduría misteriosa» y oculta durante siglos (*1Cor* 2,7-8; *Rom* 16,26). Los cristianos se encuentran, por tanto, comprometidos en una lucha no solo carnal sino también cósmica contra estas fuerzas satánicas[26], pero ya pueden participar del triunfo de Cristo gracias a la fe y al Espíritu que se recibe en el bautismo y que los hace «Hijos de Dios»[27]. Así pues, el «día del Señor» ha llegado ya y ahora estamos a la espera de una transformación corporal que se operará con la inminente Parusía[28]. En consecuencia, el Cristo de Pablo está completamente desnacionalizado y despolitizado. Nada nos dice del

26. *Gál* 1,4; 4,3-9; *2Cor* 2,10; *1Tes* 2,18; *Rom* 8, 31-39; 16,20.

27. *1Cor* 15,20; *Rom* 6, 11; 8,15; *Gál* 4,4-6,

28. *1Cor* 7,31; *1Tes* 4,13-18; *1Cor* 15,51; *2Cor* 5,1-5, etc. Se podría afirmar, a fuer de esquematismo, que Pablo, como Marcos, espera la Parusía en su propio tiempo, Mateo en un futuro impreciso, Lucas en la Iglesia y Juan en un cambio interior asequible a todos los creyentes.

Jesús de Galilea, pues solo interesa su victoria tras la muerte. No es judío ni terrenal sino cósmico y divino. Sus enemigos no son los romanos sino los eones de este mundo, y al triunfar con su resurrección ya es posible compartir su gloria: por eso pudo pedir obediencia a las autoridades y creer, quizá de buena fe, que solo los deshonestos deben sentirles miedo, aun cuando él personalmente debió conocer bien los métodos despóticos y crueles de Pilato, Calígula, Nerón... y las humillaciones que todos ellos impusieron a Israel, a menudo de manera sangrienta, por no mencionar las que sufrió el propio Jesús.

Pero el mesías tradicional y terrenal no pudo ser totalmente borrado de los libros canónicos: en el evangelio de Lucas (1, 26 ss.), el ángel Gabriel anuncia a María el nacimiento de Jesús, a quien «le dará el Señor Dios el trono de David su padre, y reinará sobre la casa de Jacob eternamente, y su reinado no tendrá fin». Poco después (*Lc* 1, 67 ss.), el cántico de Zacarías, padre de Juan Bautista, recupera los tópicos mesiánicos que ya vimos en el *Salmo de Salomón* 17 y profetiza un pronto final de los enemigos de Israel (Sicre, 1995, 415-16). En esta misma idea incide la anciana profetisa Ana (*Lc* 2,38) cuando alababa a Dios «y hablaba de él a todos los que esperaban la liberación de Jerusalén». La famosa confesión de Pedro («tú eres el mesías»: *Mc* 8,29 y par.) así como la de Natanael («tú eres el rey de Israel», *Jn* 1,49) aluden claramente a un mesías terrenal (Vermes, 1984, 155), que, ciertamente, contrasta a veces con algunos hechos y dichos atribuidos en los evangelios a Jesús. La decepción que expresan los discípulos tras su muerte (*Lc* 24,20-21) o la esperanza de otros de que restableciera el reino una vez resucitado (*Hch* 1,6) confirma que sus ideas diferían poco de las «corrientes que abrigaban esperanzas escatológicas extremas y populares, y en este sentido la tradición fue consecuente al relacionarlo con Juan Bautista»[29].

Su entrada triunfal en Jerusalén a lomos de un pollino (*Mt* 21, 1 ss. *Mc* 11,1 ss.), a veces interpretada como un acto pacifista, adquiere un nuevo significado si la analizamos en el ambiente escatológico y mesiánico que vivificaba la fiesta de los Tabernáculos en la que se enmarcan los acontecimientos (Daniélou, 1961, 9-31): conocida también como fiesta de las chozas, era la más importante del Judaísmo posexílico, había perdido ya su carácter agrario (vinculado a la vendimia) y se había transformado

29. Maier, J. (1996) *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo*, Salamanca, 335-6.

en una conmemoración patriótica de la vida en las tiendas del desierto, durante el Éxodo, en la larga marcha hacia la Tierra Prometida. Los judíos comían y bebían junto a sus familiares en chozas, como una prefiguración de las alegrías materiales que habrían de disfrutar en el reino mesiánico, antes de la vida eterna. La ocasión era, pues, propicia para la agitación política y de ello todavía previenen los Padres de la Iglesia a los cristianos de época imperial[30].

El recibimiento apoteósico de Jesús, tal y como lo relatan los evangelistas, desvela esta dimensión política de la festividad y el entusiasmo patriótico que afloraba entre la muchedumbre: «las turbas que marchaban por delante y las que seguían atrás daban voces diciendo: ¡Hosanna al hijo de David! ¡Bendito el que viene en el nombre del Señor!... Y como entró en Jerusalén, se removió toda la ciudad» (*Mt,* 21,9-10). La profecía de Zacarías sobre este acontecimiento ratifica su naturaleza mesiánica y terrenal, no exenta de connotaciones violentas, pues a fin de cuentas el profeta anhelaba cantar la liberación de Sión «en las dos direcciones tradicionales: castigo del enemigo opresor y salvación del pueblo escogido» (Biblia del Peregrino, II, 499): «alégrate, ciudad de Sión: mira a tu rey que está llegando: victorioso, humilde, cabalgando un burro», que «dominará de mar a mar, del Gran Río al confín de la tierra. Por la sangre de tu alianza, libertaré a los presos del calabozo... te convierto, Sión, en espada de campeón e incitaré a tus hijos contra los de Grecia. El señor se les aparecerá disparando saetas como rayos, el Señor tocará la trompeta y avanzará entre huracanes... El señor de los ejércitos será tu escudo, se tragarán como carne a los honderos, beberán como vino su sangre...» (*Zac* 9,9ss).

El texto de Zacarías, como la perícopa evangélica de la entrada apoteósica de Jesús en Jerusalén, solo pueden entenderse en clave pacifista desde la perspectiva de los triunfadores sionistas: «los paganos tendrían la paz, pero sería la paz del largamente esperado Sacro Imperio Judío» (Harris, 1993, 164). No en vano, Lucas enmascaró sutilmente los tintes mesiánicos terrenales de este acontecimiento, incluso tal y como se relata en Marcos y Mateo, eliminando la palabra «Hosanna» y la mención del «reino de David» y, sobre todo, convirtiendo a la muchedumbre judía que lo aclamaba en la muchedumbre de sus discípulos... (*Lc* 19, 37. Cf.

30. Simon, M. (1983) *Verus Israel: études sur les rélations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 334 ss.

Wengst, 1987, 101-102). Aún así, los cristianos representaron frecuentemente la entrada de Jesús en Jerusalén a la manera del *adventus* triunfal del emperador en una ciudad vencida o expectante ante su llegada. En algunos sarcófagos y bajorrelieves ni siquiera falta el espectador que le ofrece una palma o una corona, símbolos de la victoria y del mesianismo regio de Cristo (Tristan, 1996, 351-354).

2) La actitud despectiva de Jesús hacia los poderes públicos no iba a la zaga de ningún grupo revolucionario judío. En más de una ocasión los evangelistas recogen su rechazo explícito al ordenamiento social de Palestina, a la dominación romana y a la catadura moral de sus gobernantes. En el plano social, basta recordar sus juicios condenatorios contra los ricos, a los que prácticamente se les veta el reino de los cielos, y su denuncia reiterada de las estructuras sociales injustas, para no dudar que en este campo sus ideas se parecían mucho (si es que no lo sobrepasaban) al programa revolucionario de los grupos radicales, y sin duda debieron encontrar un terreno abonado entre la población rural de Galilea[31].

En el plano político, su posición no fue menos contundente e inequívoca: «Sabéis que los que figuran como jefes de los pueblos los tiranizan, y que los grandes los oprimen» (*Mc* 10, 42-43; *Mt* 20,25-26; *Lc* 22,24-30). Cuando es advertido de que Herodes Antipas quería matarlo, Jesús replica: «Id y decid a ese zorro... Es menester que siga yo mi camino, porque no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (*Lc* 13,31-33). En otro pasaje se pronuncian de modo similar sobre los gobernantes: «Los que andan con ropaje espléndido y en regalos, en los regios alcázares están» (*Lc* 7, 25; *Mt* 11, 8). Estas palabras nos aproximan más al rebelde bretón Calgaco que a los elogios de Elio Arístides, aun cuando en ellas no podamos sobrentender una llamada abierta a la insurrección contra Roma o sus testaferros judíos. Una crítica similar puede apreciarse en la sutil relación que Jesús establece entre la posesión demoníaca y la ocupación romana, cuando hace decir al demonio que su nombre es «legión» (*Mc* 5, 1-15)[32]: su hostilidad a Roma, según Theissen, se observa en su

31. Cf. G.F. Brandon (*The Trial of Jesus of Nazareth*, Londres, 1968, 144), Cullmann (1971, 37ss.) y W.A. Meeks, (*El mundo moral de los primeros cristianos*, Bilbao, 1992, 121).

32. Así lo entiende J.Starobinski: «el nombre *legión* está cargado de connotaciones que resulta fácil desentrañar. Designa una multiplicidad guerrera, la tropa hostil, el ejército ocupante, el invasor romano, y quizá también aquellos que crucificaron a Cristo» (El endemoniado de Gerasa, en Barthes, R. y otros, *Análisis estructural y exégesis bíblica*, Buenos Aires, 1973, 75-112, 89).

negativa a que esa legión de demonios permaneciera en el país, como ellos mismos querían y también los romanos que entonces se asentaban en la Decápolis, donde transcurre la escena, y no es menos significativo que Jesús los mande con una piara de cerdos, con cuyo espíritu se identificaron, despeñándolos en el mar[33]. Cabe pensar, por supuesto, que Jesús no fue más allá de la condena moral de las fuerzas de ocupación, pero esto era entonces suficiente -no deberíamos olvidarlo- para ser torturado y ejecutado en la cruz.

3) La expulsión de los mercaderes del templo es el acto más violento que conocemos de Jesús. Aunque solo Juan habla de que utilizara el látigo (*Jn* 2,15), la virulencia de este acontecimiento apenas se podía disimular y jugó sin duda un papel decisivo en su inmediato enjuiciamiento y condena. Quizá por eso, Lucas (19,45-46), siempre conciliador, lo cita de pasada. Marcos lo vio así: «habiendo entrado en el templo, comenzó a echar de allí a los que vendían y a los que compraban en el templo, y volcó las mesas de los cambistas y las sillas de los que vendían las palomas, y no consentía que nadie trasladase objeto alguno pasando por el templo; y enseñaba y les decía: ¿Es que no está escrito que "Mi easa será llamada casa de oración para todas las gentes"? Mas vosotros la habéis hecho «cueva de ladrones» (*Mc* 11,15-17).

Como es sabido, los mercaderes y cambistas aludidos son los que vendían animales para el sacrificio pascual a la multitud de peregrinos que llegaban a Jerusalén desde todo el mundo judío, facilitándoles igualmente los cambios monetarios. Sus bazares estaban situados en el Patio de los Gentiles, en un espacio próximo al Templo pero no sagrado. Estos negociantes eran en su mayoría familiares de la aristocracia sacerdotal saducea, que monopolizaba así este lucrativo negocio: no sorprende, por tanto, que tras incidentes como éste, aparecieran «falsos testigos» dispuestos a acusar a Jesús (y no necesariamente con calumnias) ante el Sanedrín y la autoridad romana.

Así pues, aunque el sentido mesiánico de esta acción es incuestionable, no podemos reducir su trascendencia al simple deseo teológico de confirmar el cumplimiento de las profecías citadas (*Jer* 7,11; *Is* 56,7). Es, además, evidente que un acto de este tipo no pudo realizarlo una sola

33. G. Theissen (*Miracles Stories of the Early Christian Tradition*, Edimburgo, 1983, 255). Algunos textos judíos también comparan el Imperio con los cerdos (cf. referencias en Wengst, 1987, 200, n. 47).

persona, sino que Jesús debió ir acompañado y protegido por numerosos discípulos que secundaban sus desmanes contra los mercaderes, e incluso cabe pensar que en esta ocasión, como en su entrada triunfal en Jerusalén, otros grupos radicales protagonizaran diversos golpes de mano en otros lugares, pues resulta extraño que las tropas estacionadas en la fortaleza Antonia no interviniesen, como harían años después para proteger a Pablo (*Hch* 21,27 ss.). En todo caso, Brandon está en lo cierto al sospechar que los evangelistas tenían razones para disimular las aparentes simpatías de Jesús hacia la rebelión contra Roma, y quizá por eso no podamos atribuirle a él, personalmente, ninguna acción violenta o políticamente subversiva (Brandon, 1967, 309-310).

4) Más comprometedor parece el pasaje de Lucas donde aparecen varios seguidores de Jesús armados con espadas, al igual que los terroristas sicarios y otros grupos revolucionarios judíos: «quien no tenga espada, venda su manto y cómprese una. Porque os digo que tiene que cumplirse en mí esto que está escrito: *Y fue contado entre los delincuentes*. Pues lo que a mí se refiere, toca a su fin. Ellos dijeron: Señor, mira, hay aquí dos espadas. El les dijo: ¡Basta ya!» (*Lc* 22, 36-38).

Es posible que estas expresiones tengan alguna explicación exculpatoria que atenúe de algún modo su violenta literalidad, pero la dificultad para encontrarla queda patente en la diversidad de interpretaciones alegóricas que se le han dado. Desde la Edad Media gozó de gran aceptación la llamada «teoría de las dos espadas», es decir, de los dos poderes (temporal y espiritual) representados en ellas, mientras algunos exegetas modernos prefieren ver aquí un testimonio del pacifismo de Jesús, supuestamente expresado en sus palabras finales «¡basta ya!», teoría menos convincente si cabe en una lectura no excesivamente teológica[34]. Es posible que algunos discípulos de Jesús, al igual que hacían los esenios (Josefo,

34. Portolano (1971, 49), Cullmann (1973, 91-93), Mosothoane (1987, 130), Helgeland, Daly y Burns (1987, 8-9 y 16). Erasmo de Rotterdam defendió enérgicamente este contenido pacifista, ignorado por los teólogos de su tiempo: «si la doctrina de Cristo no inculca otra cosa que la mansedumbre, la tolerancia y el desprecio de la vida, ¿quién no ve claro el sentido de este pasaje? Cristo quería desarmar todavía más a sus enviados: que no se preocuparan del calzado y del zurrón, que se desprendieran de su túnica para entregarse desnudos y liberados a la labor del evangelio. Y provistos tan solo de una espada -pero no esa espada de que se sirven ladrones y asesinos, sino la espada del espíritu que penetra hasta lo más hondo del pecho y que de un solo tajo cercena todas las pasiones, no dejando en el corazón más que la piedad» (*Elogio de la locura*, 64. Traducción de P.R.Santidrián. Madrid 1998, pág. 139).

La guerra, 2, 125), llevasen armas defensivas para disuadir a los bandoleros y alimañas que acechaban en los caminos (Hengel, 1973, 33-34; Bainton, 1963, 54), pero en modo alguno puede soslayarse su talante revolucionario, máxime cuando el citado pasaje viene seguido del prendimiento de Jesús, ocasión en que uno de sus acompañantes cortó la oreja al siervo del sumo sacerdote tras preguntar: «Señor, ¿herimos con la espada?» (*Lc* 22, 49). Algunos teólogos (Moffatt, 1918, 649) creen encontrar una solución de compromiso viendo en las palabras de Jesús una advertencia sobre los peligros que esperaban a los discípulos en el futuro. Pero si esto fuera cierto, ¿por qué no creer que también se refería a los peligros presentes, incluyendo los de naturaleza social y política que a él mismo le costarían la vida?

No parece probable, sin embargo, que Lucas, cuya lealtad a Roma es bien conocida, pretendiera transmitir una consigna insurreccional en esta perícopa. Y dada su mentalidad de historiador, tan alejada del relato simbólico, tampoco cabe aceptar que aludiera -y de manera tan equívoca- a los momentos difíciles que habrían de afrontar los primeros cristianos. Ninguna explicación parece satisfactoria, pero precisamente la dificultad del evangelista para dar un sentido claro al texto nos hace sospechar que en la tradición primaria los seguidores de Jesús guardaban un parecido demasiado estrecho con los sectores más radicales del judaísmo y que, en un determinado momento, quizá con ocasión de la guerra contra Roma, algunos de ellos entendieron que había llegado la hora de empuñar las armas para alcanzar la libertad o acaso para participar en el combate escatológico que instauraría el reino mesiánico de los justos (Frankemölle, 1992, 224).

5) La onomástica evangélica es, a juicio de algunos historiadores, harto reveladora de la proximidad cristiana a los grupos extremistas judíos. Simón se llama «el zelota» (*Lc* 6,15; *Hch* 1,13); Iscariote podría ser un apelativo arameo que significaba sicario (Leonardi, 1980, 91), y en el sobrenombre de Santiago y Juan (*Boagernes* = hijos del trueno) se ha visto un eufemismo de «hijos de la revolución» (Cullmann, 1971, 20-21; Idem, 1973, 83-84). Como irónicamente se ha dicho, de ser ciertos estos análisis lingüísticos, nos encontraríamos con un Jesús rodeado de fieles revolucionarios, que alardeaban de ser tales en los ojos mismos de los romanos (Cantalamessa y otros, 1972, 10). Es, pues, más probable que estos nombres sirvieran para designar a los discípulos que se caracterizaron por su celo religioso o, en el peor de los casos, que procedían (pero ya no lo eran) de la secta de los zelotas o sicarios. Lo cual, por otra parte,

no quita fuerza probatoria a la tesis del carácter subversivo del mensaje de Jesús, que, por el contrario, resultaba atractivo para gente relacionada, de una u otra manera, con los movimientos radicales judíos. No por casualidad, los evangelistas no recogen ninguna censura personal o doctrinal de Jesús contra estos movimientos, a diferencia de sus reiteradas críticas contra saduceos, fariseos, escribas y herodianos.

6) El proceso de Jesús y su condena es, probablemente, el argumento más controvertido de la historiografía moderna (Cantalamessa y otros, 1972, 12 ss.). Entre otras razones, porque es un tema candente en la lucha contra el antisemitismo y en el deseo de liberar a los judíos de responsabilidad en la muerte de Jesús, un deicidio a los ojos de la tradición cristiana. Diversos historiadores del período de entreguerras, entre ellos H.Lietzmann, popularizaron la tesis que negaba verosimilitud histórica al proceso de Jesús ante las autoridades judías, aunque ello, naturalmente, no los liberaba definitivamente de toda culpa, pues era innegable su participación decisiva en el proceso, al menos como acusadores y cómplices de Roma, según los relatos evangélicos. Más recientemente, el historiador judío Paul Winter (1983, 1ª ed. de 1961) ha intentado desvelar la inconsistencia de estos testimonios neotestamentarios y recuperar la inocencia política del auténtico Jesús histórico, un judío fiel cuya doctrina fue esencialmente farisea, se difundió gracias a discípulos de su misma raza y fue, en fin, ejecutado por Roma como tantos otros compatriotas de su tiempo. Winter dejó sin respuesta la cuestión de las causas de su condena. En este sentido, la obra del historiador Brandon suponía un paso adelante, en la misma línea metodológica, con sus célebres teorías sobre el carácter político de la doctrina y de la obra de Jesús, un zelota que se rebeló contra el Imperio y sus testaferros, la aristocracia judía, siendo por ello condenado a muerte en la cruz por orden del prefecto Pilato.

No podemos entrar aquí en una valoración pormenorizada de estas tesis, cuya consistencia metodológica es a veces superior a su apoyatura documental. No es posible demostrar que Jesús fuese un mártir de la revolución, pero más infundado es convertirlo en un personaje sublime, distraído de la realidad y de los antagonismos acuciantes, sociales y políticos, en los que él mismo perdió la vida. El problema parece insoluble, porque ni se puede aceptar el retrato que los evangelios transmiten de Jesús ni podemos recuperar su figura histórica prescindiendo de ellos. Es obvio que los evangelistas están muy interesados en disculpar políticamente a Jesús ante sus lectores y oyentes. Esto es particularmente manifiesto en Lucas: frente a las graves acusaciones de los judíos, todas de

marcado carácter político, la inocencia de Jesús es reconocida por el prefecto Pilato, la máxima autoridad de Roma en Judea («Ningún delito hallo en este hombre», *Lc* 23,4), y por ello lo manda a Herodes, tetrarca de Galilea, que a la sazón se encontraba en Jerusalén. De este modo, Lucas responsabiliza a éste de los desmanes que otros evangelios atribuyen a Pilato, especialmente de las burlas y malos tratos de los soldados contra un Jesús que guarda silencio (*Lc* 23,11)[35]: podremos discutir sobre las intenciones últimas de Lucas, pero parece incuestionable que en su mentalidad no estaba denigrar al ejército romano ni implicarlo en las torturas que padeció Jesús. Según su evangelio, Pilato nuevamente reconoce la inocencia de éste cuando vuelve a su presencia a instancias de Herodes y por eso decide dejarlo en libertad tras imponerle un castigo (*Lc* 23, 15-16). La multitud y sus líderes reclaman sin embargo la crucifixión y Pilato no tiene más remedio que entregárselo, no sin antes reconocer por tercera vez su inocencia (*Lc* 23, 21-22). De ahí que no aparezcan soldados durante el proceso y la ejecución, sino el pueblo judío y sus dirigentes. No es, pues, exagerada, la conclusión de Wengst (1987, 97): «en términos literarios, la manera en que libera a las autoridades romanas de responsabilidad por la ejecución de Jesús y la puesta en práctica de su crucifixión, poniendo a otros en su lugar, es un *tour de force*; en términos históricos y teológicos, sin embargo, es una monstruosidad».

Es, ciertamente, indudable que su condena a muerte en la cruz fue decidida y ejecutada por la autoridad romana, aunque de manera sumarísima y con la complicidad de algunos sacerdotes y dirigentes judíos. Los cargos decisivos en su contra fueron por tanto políticos: se le presentó como un sedicioso que amotinaba a la gente incitándola a no pagar tributos al césar y proclamándose «rey de los judíos», como debe admitir el propio Lucas en el pasaje antes citado (*Lc* 23,2). Esta última acusación quizá no fuese tan insólita como aparece en los sinópticos, pues ya hubo galileos que, tras contemplar el milagro de la multiplicación de los panes, pensaron en hacerle rey (*Jn* 6,15). Que era un sedicioso o «bandolero», equiparable a cualquier otro revolucionario de su tiempo, es naturalmente el punto nodal de la temática que aquí comentamos, pero, aparte de los textos

35. En cambio *Mc* 15,4 ss. dice que el silencio lo guardó Jesús ante Pilato. Sobre las leyendas cristianas de los siglos I-III, que ofrecían una imagen cada vez más piadosa de Pilato y a punto estuvieron de elevarlo a los altares, cf. Winter, 1983, 107 ss. Ya en el siglo II un cristiano tan culto como Tertuliano estaba convencido de que Pilato condenó a Jesús forzado por los requerimientos judíos (*Apol.* 21, 18).

evangélicos citados o de su muerte entre *lestai*, es significativo el reproche que Marcos (14,49) pone en boca de Jesús cuando van a detenerlo: «habéis salido a prenderme *como si fuera un bandido...*» Es obvio que si el evangelista exculpa a Jesús de este modo, es porque así era como lo veían los demás. No es necesario decir que, ante acusaciones como éstas, Pilato nunca se hubiera lavado las manos. Probablemente nadie describió mejor a Jesús que el discípulo que caminaba hacia Emaús: «fue un profeta poderoso en obra y palabra delante de Dios y de todo el pueblo», pero «lo crucificaron, cuando nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel» (*Lc* 24,19-21). ¿Fue entonces Jesús un libertador combativo y terrenal que fracasó en la cruz? ¿O fue acaso el hijo de Dios que prometió su reino en el más allá a los pacíficos y marginados de este mundo? Los cristianos no dieron una respuesta unánime a estas preguntas, y ya entre sus primeros seguidores hubo quien vio en su doctrina una llamada hacia la liberación terrenal (así los discípulos de Emaús) y quien sintió que el reino de Dios era una realidad materializada en la iglesia y en el corazón de los creyentes (*Lc* 17,21; *Jn* 6,40). Fue naturalmente esta apariencia polivalente de Jesús la que permitió desde entonces su utilización para defender posiciones contradictorias ante los múltiples problemas que afrontaban las primeras comunidades, como era el más inmediato y urgente de definir la actitud cristiana ante el Imperio romano y sus instituciones.

2. EL TESTIMONIO DE LOS PERDEDORES

Por el origen de sus fieles, por su doctrina y por sus ritos, el cristianismo fue, en esencia, una secta judía al menos hasta la guerra contra Roma de los años 132-135, tan duramente reprimida por Adriano. Hasta esa fecha, dice Eusebio de Cesarea, los 15 obispos de Jerusalén fueron todos de origen hebreo. En realidad, añade, «esa iglesia estaba toda compuesta por fieles hebreos» (*HE*, 4, 5,2). Estos «obispos de la circuncisión» cesaron cuando la ciudad de David fue transformada en una ciudad griega, Elia Capitolina, a la que no tenían acceso los judíos, de modo que a partir de entonces su iglesia estuvo integrada y regida por fieles de origen griego. Era todo un símbolo de la nueva etapa que se abría para el cristianismo, caracterizada, precisamente, por su «aguda helenización» (Frend, 1986, 193 ss.). El judeocristianismo prevaleció, pues, en la mayoría de las comunidades, organizadas en torno al Mediterráneo, al menos hasta el año 70 (cuando la guerra contra Roma desacreditó a los judíos y a su religión

en el mundo grecorromano) y se mantuvo hasta mediados del siglo II como una tendencia predominante en el plano cultural, siendo ésta la época en que alcanzó su mayor esplendor literario (Köster, 1988, 718 ss. Daniélou, 1988, 388 ss.).

Este cristianismo judaizante fue un movimiento religioso extraordinariamente dinámico, que llevó su misión a los más recónditos lugares del Imperio e incluso más allá de sus fronteras, siguiendo casi siempre la estela de las sinagogas judías, de donde procedían la mayoría de sus adeptos. Divididos en pequeñas facciones (nazarenos, ebionitas, cesaítas...), por la Siria, Asia Menor, Grecia, Roma, África, Transjordania, Osroena, Adiabene, Edesa, Arabia y la India. En algunos lugares su influencia debió ser reducida, pero en Edesa lograron convertir a su rey Abgar, siendo éste el primer rey cristiano de la historia. El triunfo de la corriente paulina y helenista supuso la creciente marginación del judeocristianismo y de sus prácticas rituales (circuncisión, descanso sabático, tabúes alimenticios...). Y aunque algunas comunidades cristianas mantendrán estos ritos hasta fechas muy tardías (Daniélou, 1961, 7 ss.), ya a principios del siglo II fueron duramente criticadas por la literatura apostólica y acabarán siendo condenadas por la ortodoxia triunfante bajo los apelativos de cuartodecimanos, encratitas, milenaristas... o simplemente judaizantes. Por esta razón, sus textos sagrados no fueron incluidos en el canon cristiano y solo algunos han llegado hasta nosotros entre la literatura apócrifa. Pero sus ideas permeabilizaron libros tan populares como *El pastor* de Hermas, la *Epístola de Bernabé* y, sobre todo, el *Apocalipsis* o *Revelación* de Juan[36]. En esta literatura, testimonio histórico

36. Según Eusebio (*HE*, V,7), Ireneo tenía a *El Pastor*, de Hermas (mediados s.II), por Escritura divina, y también lo tuvo por tal Clemente de Alejandría (*Strom.* I, 29). Pero otros lo tachaban de falsario (Eusebio, *HE*, II,25, 4; III,3,6). Téngase en cuenta que todavía a mediados del siglo II Justino llama a los Evangelios que conoce (Lucas, Mateo y quizá Marcos) «recuerdos de los apóstoles», y no les da la consideración de sagrada Escritura. El canon *Muratori* (el catálogo más antiguo que nos ha llegado de libros canónicos neotestamentarios, compuesto en torno al año 200) tampoco incluye *El Pastor*, pero recomienda su lectura (Köster, 1988, 506-507, 871). La formación del canon judío también culminó en estos años, posiblemente como medida unificadora frente a la visión restrictiva de algunos grupos (los saduceos, por ej., no aceptaban como sagrados los libros proféticos) y la excesivamente abierta de otros, como esenios y cristianos, que acogieron múltiples obras en su literatura sagrada. El llamado canon masorético, integrado por la Ley, los profetas y los escritos, se cerrará definitivamente a inicios del siglo II d.C. y a él se atendrán también, en líneas generales, los primeros cristianos (Trebolle, 1998, 161 ss.).

del porvenir de los vencidos, pueden aún rastrearse temas y rituales judeocristianos que apenas lograron sobrevivir en el Imperio romano, pero dejaron una huella tan profunda en el Islam, que éste se convirtió en cierto modo en el heredero religioso del judeocristianismo.

Aunque la actitud de los judeocristianos ante Roma no fue monolítica, es indudable que las ideas escatológicas de corte mesiánico y apocalíptico jugaron en todos ellos un papel relevante. Nuestra fuente más importante es a este respecto el *Apocalipsis* de Juan, escrito a finales del siglo I, cuyo carácter canónico fue discutido durante toda la antigüedad y solo fue reconocido por algunas iglesias orientales en el siglo IX. Estas dudas seculares son también el mejor testimonio de su popularidad entre los fieles. Su autor afirma escribir en momentos de tribulación para la comunidad cristiana y quizá él mismo estuviera exiliado en la isla de Patmos a causa de su fe: «vi al pie del altar las almas de los que habían sido degollados por causa de la palabra de Dios y por el testimonio que mantenían» (*Ap* 6,9); «vi las almas de los que habían sido decapitados con la segur por el testimonio de Jesús» (*Ap* 20,4). Ajeno al pacifismo dominante en la mayoría de los libros neotestamentarios, el *Apocalipsis* retrata a Cristo como un general de cuya boca salen espadas de dos filos (3,21 y 6,2) mientras Roma es la bestia que blasfema contra Dios y declara la guerra a los santos (*Ap* 13). Los designios divinos se ejecutarán por seres simbólicos de apariencia guerrera (*Ap* 6,1 ss. 9, 13 ss. 13,7; 19,11-21), y una revolución sangrienta enfrentará a los santos con los reyes terrenales (Swift, 1983, 19). La guerra es ciertamente una plaga terrible, pero más aún la manifestación de la justicia divina y la ocasión, por tanto, en que los combatientes se identifican con los soldados de Dios (Leclercq, 1933, 1121; Wengst, 1987, 118-135).

En forma de dragón, el Imperio romano hace la guerra a «los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús» (*Ap* 12,17) y, como la gran ramera Babilonia, está «ebria de la sangre de los santos y de la sangre de los mártires de Jesús» (*Ap* 17,6). La oposición de esta Babilonia al cristianismo no es fortuita, sino estructural e inevitable, como el imperio diabólico del mal frente al Reino prometido por Dios. Por eso lo peor está aún por venir. Roma es «la ciudad grande, la que ejerce realeza sobre los reyes de la tierra» (*Ap* 17,18), la que tiene «potestad sobre toda tribu, y pueblo, y lengua, y nación. Y la adorarán todos los que habitan sobre la tierra» (*Ap* 13, 7-8). Nadie osa hacerle frente, palabras que recuerdan las advertencias del rey Agripa a los judíos partidarios de la insurrección contra Roma (*Ap* 13,4; Josefo, *La guerra*, 2, 345 ss.). Ella

conoce y disfruta la abundancia de todo tipo de bienes, mientras sus vasallos y sus provincias viven en la miseria y el hambre (*Ap* 18,12-14; 6,6), es decir, «el *imperium Romanum* es la acumulación de todas las monstruosidades y poderes impíos de los imperios antiguos. Se ha convertido en un único animal salvaje» (Schrage, 1971, 72. Cf. Cullmann, 1973, 124 ss. y Vielhauer, 1991, 519-522).

En tan dramática situación es imposible la vida y la fe para un fiel y de ahí la esperanza cierta de un final próximo para esta Babilonia, final que se dibuja con una imaginería impresionante a manos de las potencias del bien y para regocijo de los fieles cristianos que de este modo verán vengada la sangre derramada (*Ap* 18, 1 ss. 19, 1 ss. 6,10). Con esta esperanza Juan anima a la resistencia de sus hermanos (*Ap* 6,11) y adopta frente al martirio una actitud opuesta a helenistas como Ignacio de Antioquía: no un medio para llegar a Dios sino el crimen que traerá la venganza divina contra los perseguidores de la tierra, que «serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos» (*Ap* 20,10), dando así inicio el reino milenario de los justos y de la Jerusalén celeste (*Ap* 20-21). La persecución y sufrimientos, que para Pablo, Lucas, Clemente de Roma y demás partidarios de la coexistencia con el Imperio eran solo fruto de un estado pasajero de emergencia, son para Juan la expresión natural de un reino diabólico que debe ser destruido.

La popularidad del *Apocalipsis* y su inclusión final en el canon cristiano prueban la vitalidad de los ideales judeocristianos y su resistencia a desaparecer[37]. Lo más llamativo, en este aspecto, es su identificación con las tradiciones mesiánicas más radicales que vimos en el capítulo anterior. Sirva de ejemplo el Targum palestinense a *Gen* 49 (donde Jacob auguró a Judá que mantendría el cetro y el bastón de mando «hasta que le traigan tributo y le rindan homenaje los pueblos»): «Cuán hermoso es/ el Rey Mesías/ que ha de surgir/ de entre los de la casa de Judá./ Ciñe los lomos/ y sale a la guerra contra sus enemigos/ y mata a reyes con príncipes./ Enrojece los montes/ con la sangre de sus muertos/ y blanquea los collados/

37. El antirromanismo del *Apocalipsis* reaparece en los escritos de Comodiano (*vid.* pág. 300, n. 105), que también veía con complacencia el derrumbe del Imperio ante las invasiones bárbaras. Cf. T.M. Parker (*Christianity and the State in the Light of History*, Londres 1955, 37), Bainton (1963, 70) y Piñero (1993, 92 ss.). Según Ramsay (1908, 378) el *Apocalipsis* es a menudo citado en las inscripciones de Lycaonia del siglo IV, y el nombre de su supuesto autor, Juan, es el más frecuente en ellas, junto a Pablo y Mirus.

con la grasa de sus guerreros./Sus vestidos están envueltos en sangre:/ se parece al que pisa racimos». La dureza de estos versos contrasta con la visión pacifista que se da seguidamente del Mesías en este mismo texto, lo que viene a mostrar las ambivalencias judías y judeocristianas durante estos años: «Cuán hermosos son/ los ojos del Rey Mesías,/ como el vino puro/ para no ver con ellos las desnudeces/ ni el derramamiento de sangre inocente./ Sus dientes son más blancos/ que leche/ para no comer con ellos/ lo arrebatado y lo robado./ Se tornarán rojos los montes/ por las cepas/ y sus lagares por el vino,/ y blanquearán los collados/ por la abundancia de trigo/ y por los rebaños de ovejas»[38].

Ignoramos de qué modo afectaron esas ideas al comportamiento cotidiano de los fieles. Si Jesús habría de volver como *Christus victor,* acompañado por un ejército de ángeles que instauraría el reino mesiánico, los creyentes no se sentirían impulsados a tomar las armas personalmente, cual *milites Christi*, sino más bien a esperar pacientemente tan feliz evento. Pero si no era un estímulo revolucionario, la escatología apocalíptica tampoco servía a los ideales pacifistas, pues difícilmente podían asumirse principios antimilitaristas cuando textos tan populares como el *Apocalipsis* presentaban al propio dios cristiano provocando la guerra y hasta liderándola, a la manera de Yahvé y de los viejos héroes veterotestamentarios. Era, por tanto, evidente que algunas guerras podían ser necesarias, justas y santas. Por las pocas noticias que nos han llegado al respecto, cabe sospechar que algunos cristianos judaizantes se comprometieron en la lucha contra la dominación romana en Israel: en torno al año 34, el sabio fariseo Gamaliel (*Hch* 5,33-39) compara a Pedro y otros seguidores de Jesús con los revolucionarios judíos Teudas y Judas el Galileo, lo que prueba que a sus ojos unos y otros eran movimientos subversivos, quedando como única duda si sus empresas provenían de los hombres o de dios...[39]. Años después, sobre el 58, será un tribuno romano quien confunda a Pablo con un revolucionario egipcio que se había amotinado con 4000

38. Cf. M. Black (*An aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford, 1967, 251) y M. Pérez Fernández (*Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense. Estudios exegéticos*, Jerusalén-Valencia, 1981, 136, 141 ss.), donde se citan otros textos targúmicos sobre el mesías pacífico.

39. De Judas el Galileo hemos hablado en el capítulo anterior. Según Josefo (*Ant.*, 20,97-99), Teudas convenció a mucha gente para que lo siguiera hasta el Jordán, donde decía que sus aguas se abrirían a instancias suyas. El gobernador romano Cuspio Fado

sicarios (*Hch* 21, 38) y bien sabido es que hacia el 64 Nerón culpó a los cristianos del incendio de Roma (Tác. *Ann* 15,44). La insistencia con que los evangelios canónicos y Pablo afirman su lealtad al Imperio y su distanciamiento del judaísmo solo se explica por las dudas que en este aspecto despertaban los primeros cristianos (*Hch* 18,12-17; 25, 13-22; 26, 30-32).

Fue esta corriente paulina y helenizante la que a la postre impuso su ortodoxia tras la durísima represión del judaísmo en los años 70 y 135. El descrédito de los ideales apocalípticos y el abierto antisemitismo propagado a partir de entonces convirtió la lealtad política al Imperio en un punto cardinal de la propaganda cristiana entre los pueblos gentiles. Pero esta evolución tardía y mucho mejor documentada, que plasmó su triunfo en los textos canónicos del NT, no puede hacernos olvidar la fuerza del judeocristianismo ni su trascendencia histórica en los primeros siglos de nuestra era.

3. EL IMPERIO DE PABLO

Aunque minoritarios en los primeros momentos, los grupos cristianos de formación helenista son los que más testimonios históricos nos han legado, tanto en el NT como en la literatura cristiana primitiva. Al ser ésta la tendencia triunfadora, la que impondrá la ortodoxia doctrinal y los criterios de moralidad, ellos acapararán nuestra atención en los capítulos siguientes. Pero su actitud inicial hacia el Imperio, que ha sido objeto de innumerables estudios, quedó ya bien definida en las cartas de Pablo y en su actividad misionera tal y como la describió Lucas en los Hechos de los Apóstoles, escritos en el último tercio del siglo I (Wallace y Williams, 1993, 15), por lo cual nos basaremos principalmente en estas obras para conocer los rasgos más destacados del patriotismo cristiano en estas fechas.

La labor y la influencia de Pablo -huelga decirlo- fue trascendental. Recordemos aquí, a más de la ya citada predicación del amor a los enemigos

---

(44-46) mandó tropas contra ellos, mató a muchos y llevó su cabeza a Jerusalén. Pero, según Guevara (1985, 216), este Teudas podría ser Matatías, que encabezó una rebelión contra Herodes I poco antes de su muerte y fue quemado vivo con sus seguidores (*La guerra*, 1, 648-655; *Ant.* 17, 149-167).

(*Rom* 12,14-20), su célebre apelación a la obediencia civil fundamentada en el origen divino del poder: «Toda alma se someta a las autoridades superiores. Porque no hay autoridad que no sea instituida sino por Dios; y las que existen, por Dios han sido ordenadas. Así que el que se insubordina contra la autoridad se opone a la ordenación de Dios, y los que se oponen, su propia condenación recibirán. Porque los magistrados no son objeto de temor para la buena acción, sino para la mala. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogio; porque de Dios es ministro respecto a ti para bien. Mas si obrares el mal, teme; que no en vano lleva la espada; porque de Dios es ministro, vengador para castigo del que obra el mal. Por lo cual, fuerza es someterse, no ya solo por el castigo, sino también por la conciencia. Que por eso también pagáis tributos, ya que funcionarios son de Dios, asiduamente aplicados a eso mismo. Pagad a todos las deudas: a quien contribución, contribución; a quien impuesto, impuesto, a quien respeto, respeto, a quien honor, honor» (*Rom* 13,1-7). La carta a los Romanos, a la que pertenece este pasaje, se escribió entre los años 56 y 59 (Vielhauer, 1991, 192), es decir, bajo el reinado del peor Nerón, cuando todavía estaba cercano el recuerdo del no menos despótico Calígula y apenas veinte años después de que Jesús hubiese sido vilipendiado, torturado y ejecutado por la autoridad romana en Judea. Ello es indicativo del camino recorrido por Pablo en su afán de propiciarse el beneplácito de los gentiles, de sus clases dominantes y de sus autoridades[40]. Es probable que éstas se hubieran ya forjado una imagen negativa de los cristianos, como se observa en el relato de Tácito sobre el incendio de Roma, antes mencionado: si ellos sirvieron entonces como chivo expiatorio fue porque se sospechaba de su lealtad al Imperio y se les consideraba abiertamente criminales y enemigos del género

40. La afirmación del origen divino del poder, o su naturaleza cuasi sagrada, reaparece en otros textos neotestamentarios, especialmente en *Hechos*, que veremos más adelante, y en 1 *Pedro* 2, 13-17: «Mostrad sumisión a toda institución humana por respeto al Señor, ya sea al emperador como soberano; ya sea a los gobernadores como mandados por él para castigo de los que obran el mal y para alabanza de los que obran el bien; pues tal es la voluntad de Dios, que obrando el bien hagáis enmudecer la ignorancia de los insensatos; como libres, y no como quienes toman libertad como velo que encubra la malicia, sino como siervos de Dios. Honrad a todos, amad a los hermanos, temed a Dios, honrad al rey». En la carta deuteropaulina 1*Tim* 2,1-2 también se recomienda rezar e interceder «por los reyes y por todos los que ocupan altos puestos» para así poder vivir tranquilos y con dignidad. Cf. Batiffol, 1920, 8-13.

humano. Tampoco Plinio da una imagen positiva de la nueva superstición en la célebre carta que escribió a Trajano en torno al 112 (Plinio, 10.96), aunque ignoramos si sus juicios pueden retrotraerse a la época de Pablo[41]. La propia misión paulina estuvo repleta de graves enfrentamientos con judíos y grecorromanos, si bien estos últimos suelen solaparse (1*Cor* 4, 12; 2*Cor* 11,26; *Gál* 5,11; 6,12; *Hch* 19, 23 ss.). De hecho, las cartas de Pablo a los Filipenses y a Filemón se escriben desde la cárcel, lugar donde el Apóstol acabó recluido en más de una ocasión, según él mismo confiesa: «mis prisiones se han hecho en Cristo notorias en todo el pretorio» (*Filp* 1, 13)[42]. A pesar de todo ello, Pablo no parece sentir el Imperio como un marco particularmente opresivo para los cristianos ni para él mismo, sino todo lo contrario. Así lo prueba su exhortación de que cada cual permanezca y se conforme con la condición social en que fue llamado a la fe, aunque aquella fuese la esclavitud (1*Cor* 7,20-24), y el orgullo con que proclama el pedigrí familiar de su ciudadanía frente al tribuno romano que reconoce sin reparo haber tenido que comprarla por una elevada suma (*Hch* 22, 28): su decidida apelación al César es un reconocimiento explícito del derecho imperial a impartir justicia, y al proclamarse con tanta satisfacción ciudadano de nacimiento, hace suyo el Estado romano y sus instituciones[43]. La terminología de *Rom* 13, propia del lenguaje administrativo, hacía aún más patente su deseo de que los lectores fuesen leales con estas instituciones en todos sus niveles, y sirve a la vez de admonición contra los cristianos que actuaban de manera indiferente u hostil con las autoridades, en especial contra aquellos que estuvieren tentados de imitar, en la capital del Imperio, las veleidades antirromanas de los judíos más radicales de Jerusalén (Cullmann, 1973, 103): Pablo reconoce explícitamente el derecho estatal a servirse de la espada para imponer el orden y la justicia, siendo éste uno de los argumentos más socorridos por apologetas y Padres de la Iglesia para justificar la fidelidad

41. Cf. Ste Croix, G.E.M. (1988) El choque del cristianismo con el gobierno imperial romano, en Toynbee, A. (ed.) *El crisol del cristianismo*, Madrid, 492-519.

42. Con su predicación en el pretorio se relacionaría en fechas muy tardías la conversión de Nereo y Aquileo, legendarios mártires «pretorianos» (Rossi, 1973, 138).

43. No era entonces frecuente que la ciudadanía se concediese a provinciales de un status social tan bajo como el de Pablo, y no sabemos cómo logró convencer de ello a las autoridades romanas. Cf. W. Seston (Tertullien et les origines de la citoyenneté romaine de S. Paul, en *Scripta Varia*, Roma, 1980, 599-606, esp. 600), Wengst (1987, 72 ss.) y Wallace, R. y Williams, W. (*The Three Worlds of Paul of Tarsus*, Londres,1998, 142 ss.).

cristiana al Imperio y a toda *potestas* cívica[44]. Para algunos teólogos de la Alemania nazi, la sentencia paulina incluso podía legitimar la guerra y el empleo de la violencia a gran escala... (Daly, 1982,36).

En tiempos más recientes este pasaje ha sido objeto de dos interpretaciones diferentes: la primera, que el Estado fue instituido por Dios a causa del pecado y sus poderes deben ser ejercidos por pecadores. En consecuencia, los fieles deben acatarlo pero no participar en él: es la postura adoptada por los modernos anabaptistas. La segunda, seguida por luteranos y calvinistas, propugnaba en cambio la participación política, pues a fin de cuentas la función estatal era fomentar la justicia (Bainton, 1963, 56). Sin embargo, entre los cristianos del siglo I no se conoce una formulación expresa de ninguna de estas posiciones, aunque ambas pueden vislumbrarse en algunos testimonios neotestamentarios. La primera actitud podría, en efecto, inferirse de la insistencia cristiana en diferenciarse del mundo en que vivían, considerándose a sí mismos como una raza elegida, el nuevo Israel que reinará sobre toda la tierra bajo la presidencia de Jesús resucitado y cuya ciudadanía auténtica estaba en el cielo. De manera expresiva, estos cristianos se consideraban a sí mismos extranjeros en este mundo y peregrinos de la ciudad de Dios[45]. Por eso Pablo pedía a los cristianos que no apelasen a los tribunales civiles romanos y Santiago veía en las discordias terrenales el fruto del pecado (*Sant* 4,1-4). Otros textos prueban

44. Un caso especialmente ilustrativo lo encontramos en el obispo católico Optato de Milevi (III,3,6), que cita este texto de Pablo para justificar el derecho del poder secular (máxime si se trata de un emperador cristiano) a servirse de la espada contra los donatistas norteafricanos, muchos de los cuales, incluyendo algunos obispos, fueron torturados y muertos por las tropas de Constante y con el beneplácito de la iglesia católica. A partir de Agustín también se recurrió a las palabras que Jesús dirigió a Pilato durante su proceso («No tuvieras potestad alguna sobre mí si no te hubiera sido dada desde arriba». *Jn* 19,11a), para probar el origen divino del poder político, relacionándolas explícitamente con *Rom* 13. Lo curioso de este caso es que la tesis surgía de una mala traducción e interpretación del pasaje evangélico. De hecho ni la versión citada (tomada del Nuevo Evangelio Trilingüe, de Bover y O'Callagham) ni, por ej., la más precisa de L.A.Schökel en la Biblia del Peregrino («No tendrías poder contra mí si no te lo hubiera dado el cielo») son correctas, pues el texto griego de Juan quiere decir que Pilato actuará en ese momento contra Jesús tan solo porque así lo permite un poder superior, es decir, Dios deja libre a Pilato para proceder contra Jesús, respetando su libertad (Urbán, 1989, 28-29; 109; 124-125; 195 ss.). Cf. además, A. Strobel (Zum Verständnis von Rm 13, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 47, 1956, 67-93), Siniscaldo (1983, 105) y U. Wilkens (*La Carta a los Romanos*, Salamanca, 1992, vol. II, 382-406).

45. *Col* 1,6; 1*Cor* 15,29; 2*Cor* 6,14-18; *Gál* 6,16; *Ef* 1,23; *Fil* 3,20; *Hebreos* 11,10,13; 13,14; 1*Pedro* 1,17; 2,9,11; *Apoc.* 1,6; 5,10; *A Diogneto*, 5-6.

la actitud contraria, es decir, el compromiso con el mundo y con las instituciones del Imperio, incluyendo sus legiones, como tendremos ocasión de ver. Baste ahora recordar que éstas asistieron a Pablo y hasta puede que le salvaran la vida varias veces consecutivas: la primera, cuando era injuriado por una amenazadora multitud de judíos, de la que fue liberado por un tribuno romano que lo protegió en un cuartel. Pablo tuvo que apelar, no obstante, a su condición de ciudadano para evitar ser azotado (*Hch* 22, 22-25). Poco después, cuando era juzgado por el Sanedrín y muchos de los presentes amenazaban con despedazarlo allí mismo, fue nuevamente liberado por un tribuno y conducido otra vez al cuartel. Informado de que más de cuarenta conjurados judíos habían preparado una emboscada para matar a Pablo, el tribuno ordenó su traslado desde Jerusalén a Cesarea bajo la protección de doscientos soldados, setenta jinetes y doscientos lanceros, para que fuese juzgado por el gobernador provincial (*praeses*) Félix (*Hch* 23,12-35). Pablo apela finalmente a su condición de ciudadano romano (*Hch* 25,10) y exige que su causa fuese vista por el tribunal del Emperador (Nerón, precisamente), «que es donde tengo que ser juzgado». Debido a esta apelación, aunque el rey Agripa y el nuevo gobernador Festo (60-62 d.C.) deseaban ponerlo en libertad, sin cargos de ningún tipo, se ordenó su trasladado a Roma, siendo entonces acompañado por un centurión de la legión Augusta (*Hch* 26,31-27,1)[46].

Las ideas de Lucas, que «fue la mayor parte del tiempo compañero de Pablo» (Eusebio, *HE*, 3,4,6), coinciden sustancialmente con las del apóstol en este aspecto. De hecho, el escollo mayor que hubo de salvar Lucas en su visión optimista del Imperio fue la realidad insoslayable de que tanto Jesús como Pablo, los dos héroes de sus escritos (Evangelio y *Hechos*), fueron ejecutados por Roma. El evangelista afrontó este tema desde una perspectiva positiva para la vigente *pax romana*. Ya hemos visto su inteligente exculpación política de Jesús ante Pilato y el trato correcto, a veces distinguido, que las autoridades romanas dispensan a Pablo. Si Félix (gobernador durante los años 52-60) no lo pone en libertad es porque espera una recompensa de Pablo (*Hch* 24,26), pequeña corruptela que en modo alguno empaña el comportamiento globalmente positivo

46. Estas peripecias paulinas prueban el papel decisivo del ejército, a manera de policía moderna, en el mantenimiento del orden público (Lopuszanski, 1951, 27). Sobre la historicidad de la apelación de Pablo, cf. Millar (1977, 511) y Wallace y Williams (1993, 122-123).

de este procurador, sobre todo si lo comparamos con la imagen cruel que de él dan Tácito y Josefo[47]. Festo también reconoce su inocencia (*Hch* 25,1 ss.) y Lucas aprovecha la presencia del rey Agripa II y de su hermana Berenice[48] en Cesarea para alabar la ley romana y hacer hablar a Pablo ante un selecto auditorio, tras lo cual Agripa le expresa su más entusiasta admiración («por poco me persuades a que me haga cristiano») y su pesar por no poder liberarlo dada su apelación al César (*Hch* 25, 13 ss. 26, 1 ss.). Los malos tratos que Pablo recibe en la colonia de Filipos, a los que él mismo alude en sus cartas, son narrados en *Hechos* como resultado de acusaciones interesadas (que lo presentaban como un judío contrario a las costumbres romanas) y por desconocer las autoridades locales que era ciudadano romano: al saberlo se asustan de lo que han hecho y lo dejan libre (*Hch* 16, 19-40). En Corinto también fue absuelto por el procónsul de Acaya, Galión, de las acusaciones judías (*Hch* 18,12-17). Lucas nos habla finalmente de su héroe viviendo y evangelizando libremente en su casa de Roma, aunque bajo custodia militar (*Hch* 28, 16), y termina así, un tanto inesperadamente, su obra: que Pablo fuera ejecutado allí por orden imperial hubiera echado por tierra todo su anterior discurso prorromano (*Hch* 28,31) y quizá por eso acabó *Hechos* sin decir nada sobre la suerte final del apóstol (Köster, 1988, 658-59; Wallace y Williams, 1993, 6-7).

De este modo, Lucas logra presentar a los cristianos (en cuanto seguidores de Pablo y de Jesús) como ciudadanos inofensivos para el Imperio. Si Jesús fue acusado en términos políticos (*Lc* 23,2), la acusación es considerada falsa en tres ocasiones por el propio Pilato (*Lc* 23,4, 14, 22). De idéntico modo, siempre que en *Hechos* es acusado Pablo de delitos políticos, de inmediato resulta absuelto por las autoridades romanas[49], pues, como literalmente afirma el Apóstol, «ni contra la ley de los judíos ni contra el templo, ni contra César he pecado en cosa alguna», sino que todo se debe a «las asechanzas de los judíos» (*Hch* 25,8; 20,19). La ley romana y la doctrina cristiana no solamente son compatibles a los ojos de Lucas, sino que el evangelista dirige claramente su mensaje a los sectores

47. Tác. *Hist.* 5,9,3; *An.* 12,54,1; Josefo, *Ant.* 20, 162 ss. 182.

48. Como amante de Tito, Berenice utilizó luego su influencia ante el emperador para beneficiar al derrotado pueblo judío y quizá también a los cristianos (Mazzarino, 1980, vol. 2, 286-287).

49. Por ej., *Hch* 24,5; 17,6 ss.; 18, 14 ss.; 21, 37-40; 23, 29 y 25,18 ss.

privilegiados del Imperio, a los que él mismo probablemente pertenecía, y ellos son en todo caso los que se convierten en *Hechos* (como Sergio Paulo, procónsul de Chipre), están a punto de hacerlo (como el rey Agripa), o lo protegen de sus enemigos (como los asiarcas de Efeso) (*Hch* 13,12; 26,28; 19,31). Referencia fundamental de la futura identificación de la *pax romana* con la *pax christiana* y de la innovadora concepción histórica protagonizada por la Iglesia, la *apologia pro imperio* de Lucas es, pues, un testimonio singular del esfuerzo de los primeros cristianos para conjurar la hostilidad de las autoridades romanas y sobrevivir en un sistema político y social donde no pudieron hacerlo ni Pablo ni Jesús (Wengst, 89-105; Bainton, 1963, 82-83).

4. *MILITIA CHRISTI*

En consonancia con este ideario de entendimiento con el Imperio, las imágenes o metáforas militares empleadas por Pablo son todas de carácter inequívocamente espiritual, por ej. 1 *Tes* 5,8 («nosotros, que somos del día, seamos sobrios, revestidos de la coraza de la fe y la caridad, y como yelmo, la esperanza de la salud, puesto que no nos destinó el Señor para la cólera»), 2 *Cor* 6,7-8 («manejando las armas de la justicia, las de la diestra y las de la siniestra»), *Rom* 6,13 («ni presentéis vuestros miembros como armas de iniquidad al servicio del pecado, antes presentaos a vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida, y vuestros miembros como armas de justicia al servicio de Dios»), *Rom* 6,23, donde por primera vez se utiliza el término militar *opsónia* o *stipendia* («Porque el *sueldo* del pecado es muerte, mas la dádiva de Dios, vida eterna en Cristo Jesús») o *Rom* 13,12 («Lancemos de nosotros las obras de las tinieblas y revistámonos las armas de la luz»). No hay, pues, más enemigo que el pérfido demonio y el cristiano debe, por tanto, consagrar su vida a combatirlo.

Pablo nunca se sirvió del término «soldado» para designar a los seguidores de Cristo, aunque tomó alguna denominación muy similar para sí mismo y para sus compañeros de misión, como vemos en *Rom* 16,7 y *Col* 4,10 («compañeros de prisión», con un sentido próximo al de «prisionero de guerra»), 2 *Cor* 10,3-4 («no militamos según la carne; pues las armas de nuestra milicia no son carnales»), *Flp* 2,25 («estimé necesario enviaros a Epafrodito, compañero mío de armas») y *Fil* 2 («Pablo, prisionero de Cristo Jesús... a Arquipo, nuestro compañero de armas»). En 1 *Cor* 9,7 exige ser alimentado por la comunidad preguntándose:

«¿Quién milita jamás a su propia costa? ¿Quién planta una viña y no come su fruto? ¿Quién apacienta un rebaño y no se alimenta de la leche del rebaño?» La carta deuteropaulina a los Efesios, escrita a finales del siglo I, reitera y compendia esta simbología militar y pacifista que tanta aceptación habría de tener en los siglos siguientes: «confortaos en el Señor y en el poder de su fuerza. Revestíos de la armadura de Dios para que podáis sosteneros ante las asechanzas del diablo. Que no es nuestra lucha contra la carne y sangre, sino contra los principados, contra las potestades, contra los poderes mundanales de las tinieblas de este siglo, contra las huestes espirituales de la maldad que andan en las regiones aéreas. Por esto, tomad la armadura de Dios para que podáis oponer resistencia en el día malo y, prevenidos con todos los aprestos, sosteneros. Manteneos, pues, firmes, ceñidos vuestros lomos con la verdad, y revestidos con la coraza de la justicia, y calzados los pies con la preparación pronta para el Evangelio de la paz, embrazando en todas ocasiones el escudo de la fe, con que podáis apagar todos los dardos encendidos del malvado. Tomad también el yelmo de la salud y la espada del espíritu, que es la palabra de Dios» (*Ef* 6,10-18).

La célebre fórmula *miles Christi* aparece por primera vez en las cartas a Timoteo (también pseudopaulinas), que desarrollan fielmente el pensamiento de Pablo en este aspecto. En 1 *Tim* 1,18 le encomienda que, de acuerdo con las profecías, «milites conforme a ellas la noble milicia»; y en 2 *Tim* 2,3-7 escribe: «Entra denodadamente a combatir las fatigas, como bizarro soldado de Cristo Jesús. Nadie que se dedica a la milicia se deja enredar en los negocios de la hacienda, a fin de contentar al que lo alistó en el ejército. Y también, si uno lucha como atleta, no es coronado si no lucha conforme a ley. El labrador que se fatiga, razón es que sea el primero en participar de los frutos». Este pasaje merece subrayarse por cuanto sirvió de justificación para que clérigos, misioneros y monjes quedaran liberados de cargas cívicas, precisamente a imagen del soldado. De este modo, ya a fines del siglo I se han formulado tres axiomas fundamentales de la vida eclesiástica: 1) misioneros y clérigos tienen derecho a vivir de su comunidad, 2) están igualmente exentos de responsabilidades seculares, y 3) los cristianos, como los soldados, deben someterse a la disciplina de sus superiores. Ninguno de estos textos constituye una apología directa del servicio militar ni del arte de combatir, como a veces se ha afirmado. Tampoco es seguro que predispongan al cristiano en favor de la milicia terrenal (así Harnack, 1981, 39 y Crescenti, 1966, 27). A fin de cuentas también se aplicó al amor esta simbología combativa:

Teofrasto, en su comedia *El herido*, escribía: «¿Quién se atreve a negar que los amantes viven entre penosos trabajos? Ellos deben ser, antes que nada, en las fatigas de la milicia los más aptos» (Ateneo de Náucratis, *La cena de los eruditos*, XIII, 14) y Ovidio decía con pasión: «todo amante es un soldado y Cupido posee sus ejércitos» (*Amores*, I,9,1. Cf. *Ars Amatoria*, II, 233 ss. y Horacio, *Carm.* 3, 26 y 4,1)[50].

5. LOS MILITARES DEL NUEVO TESTAMENTO

El ejército fue la piedra angular del Estado romano. Su papel institucional, social y económico no admite comparación alguna con las fuerzas armadas modernas, pues el propio Imperio -incluyendo sus estructuras cívicas- fue en todo momento identificado con sus legiones. Las actitudes de Jesús y de sus primeros seguidores ante el ejército adquieren así un significado que trasciende lo puramente religioso, sobre todo si tenemos en cuenta que Roma sometió a Palestina *manu militari* y que los Evangelios se escribieron en años de excepcional tensión política. Pero, sobre todo, se trata de actitudes que, popularizadas y canonizadas en los textos neotestamentarios, servirán de referencia normativa a los cristianos de épocas posteriores (Saddington, 1996, 2409 ss.).

El evangelio de Lucas, cuya exaltación de la *pax romana* acabamos de comentar, es probablemente el libro que de manera más frecuente y positiva alude al oficio militar en el Nuevo Testamento. Muchas de sus perícopas tratan el tema solo de manera indirecta. Por ejemplo, su evangelio es el único que menciona los soldados que visitan al Precursor y el único también que narra la parábola del monarca que medita sobre sus posibilidades de victoria ante un enemigo superior: «¿Qué rey, si marcha para entrar en guerra con otro rey, no se sienta primero a deliberar si tiene fuerzas para hacer frente con diez mil al que viene sobre él con veinte mil? De lo contrario, mientras él está lejos todavía, despacha una embajada para negociar la paz» (*Lc* 3,12-14; 14,31-33). Como los demás evangelistas y escritores de su tiempo, Lucas se sirve en ocasiones de metáforas que, cuando menos, prueban la naturalidad con que entonces se contemplaban los conflictos armados. Sirva de ejemplo la lucha victoriosa contra Satán:

50. Sobre la metáfora de la *militia amoris* en la poesía latina, cf. Murgatroyd, P. (1975) *Militia amoris* and the Roman Elegists, *Latomus*, 34, 59-79.

«Mientras un hombre fuerte y bien armado guarda su palacio, sus bienes están seguros. Pero cuando otro más fuerte lo asalta y lo vence, le quita las armas en que confiaba y después reparte el botín. El que no está conmigo, está contra mí...» (*Lc* 11, 21-24; *Mt* 12,29; *Mc* 3,27).

Otras veces no duda en presentar inequívocamente a los soldados de Roma como hombres virtuosos y caritativos, los únicos que realmente entienden el mensaje de Jesús frente a la ciega obstinación de los judíos. Ya al principio de su evangelio Lucas aprueba de forma explícita no solo la profesión militar, sino también la de los recaudadores de impuestos, los dos pilares del Imperio: en esta ocasión lo hizo por boca de Juan Bautista que se dirigía a las turbas incitándolas al bautismo y la penitencia. A los publicanos que se acercaron para ser bautizados, Juan Bautista solo les pide que no exijan más de lo fijado, mientras que a los soldados les aconseja ejercer dignamente su profesión: «A nadie hagáis extorsión, ni denunciéis injustamente, y contentaos con vuestro sueldo» (*Lc* 3,10-14). Aunque el evangelista parece tener en mente no tanto el mensaje de amor cristiano cuanto el ideal de concordia augustea, a partir de ahora ésta será la referencia neotestamentaria más citada a lo largo de los siglos para legitimar el oficio de las armas (Conzelmann, 1960, 138; Walaskay, 1983, 31-32). Con Lucas (y Pablo) se abrían, pues, las puertas a una colaboración plena de los cristianos con las instituciones del Imperio, y así cabría entender, por ejemplo, su observación (*Lc* 2, 1-6) de la feliz circunstancia de que el censo de Quirino, tan odiado por los judíos radicales, obligase a José a trasladarse a la ciudad de David, Belén, donde nacerá Jesús en tiempos de Augusto (Crescenti, 1966, 152.).

Especialmente significativos son los elogios dirigidos al centurión de Cafarnaún, cuyo siervo curó Jesús, que transmiten la impresión de una cálida colaboración entre los judíos y las fuerzas de ocupación romanas[51]:

51. En rigor, este centurión podía pertenecer a cualquiera de las cuatro legiones acantonadas en Siria, a una unidad auxiliar o incluso a las fuerzas de Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea, aunque de estas últimas nada sabemos (Juster, 1914, 271). El mismo problema se plantea con la cohorte formada en el Pretorio de Pilato y con los soldados que custodian a Jesús en el Calvario (Rossi, 1973, 137). No obstante, esto no cambiaría en nada el testimonio de la perícopa. Primero, porque Herodes, nombrado por Augusto, no era sino un testaferro de Roma; segundo, porque los lectores cristianos que vivían lejos de Palestina y los de épocas posteriores nunca repararon, que yo sepa, en tan nimio matiz histórico. Campbell (1984, 248) cree que el centurión fue elegido deliberadamente como sujeto de esta historia para enfatizar el contraste entre judíos y gentiles,

«Había cierto centurión, cuyo siervo, enfermo, estaba para morir (...) Y como hubiese oído hablar de Jesús, envió a él algunos ancianos de los judíos, rogándole que viniese a sacar de peligro a su siervo. Ellos, presentándose a Jesús, le rogaron encarecidamente diciendo: Es digno de que le otorgues esto, pues ama nuestra raza, y la sinagoga él nos la edificó... Envió unos amigos el centurión diciéndole: Señor, no te molestes, que no soy digno de que entres debajo de mi techo (...). Jesús dijo: Os aseguro que ni siquiera en Israel hallé fe tan grande» (*Lc* 7,2-9). Huelga todo comentario a esta indirecta aceptación del oficio militar y, sobre todo, al hecho de que sea precisamente en la figura de un centurión como se exalta y recibe a los primeros hombres de fe procedentes de la gentilidad. Su impacto en la cristiandad no puede exagerarse, según cabe colegir de la importancia religiosa otorgada a las palabras del militar, que pasaron a formar parte del ritual eucarístico. Es, en fin, obvio que los soldados descritos por Lucas ejercen una actividad respetable y, llegado el caso, son capaces de asumir las más nobles exigencias espirituales del cristianismo y del propio Jesús[52].

Por la incidencia que estos hechos tendrían en la teología y la fe de los primeros cristianos, quizá nada sea tan significativo como la actitud de los militares implicados en el proceso y muerte de Jesús. Marcos (15,15-27), responsabiliza a las tropas de azotar y ridiculizar a Jesús, de obligar a Simón de Cirene a llevar la cruz, de ejecutarlo con los ladrones y de repartirse por último sus vestidos. Pero, junto al valor profético que atribuye a lo más esencial de su relato, todo queda eclipsado ante la actitud solemne del centurión que presenció su muerte y proclamó su santidad, algo que ni siquiera habían percibido sus discípulos más próximos: «verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (*Mc* 15,39). Lucas, como era de esperar, va aún más allá. En su evangelio los soldados parecen maniquíes despersonalizados y ajenos a la tragedia que los rodea: solo los cita euando Jesús está ya crucificado, y aunque entonces se burlan de él, le dan vinagre y le retan a que se libere a sí mismo como rey de los judíos, también

---

precisamente porque el pueblo tenía una opinión bastante mala de los soldados en general. Por otra parte, la verosimilitud del hecho es muy dudosa si consideramos a Jesús próximo a los carismáticos y patriotas extremistas judíos. En todo caso, Mateo (8, 5 ss.) silencia las alabanzas que aparecen en Lucas, y Juan (4,46 ss.) convierte al centurión en un funcionario real (*tis basilikòs*) y al siervo en el hijo de éste.

52. Cf. A. Joxe (*Voyage aux sources de la guerre*, Paris, 1991, 239 ss.) y Frankemölle (1992, 224).

aquí el testimonio final del centurión centra la atención del relato, si bien Lucas, por su formación helenística, pone en su boca un elogio más humanista: «Viendo el centurión lo acaecido, glorificó a Dios, diciendo: Realmente este hombre era justo» (*Lc* 23,47).

A la luz de estos precedentes no sorprende que Lucas describa en *Hechos de los Apóstoles* a un ejército romano que se desvela para proteger a Pablo de las criminales insidias judías y del odio de la multitud, y que se apresura a ponerlo en libertad en cuanto conoce su condición de ciudadano romano (*Hch* 21,30-35; 22,24-29). Al día siguiente el tribuno lo lleva ante las autoridades judías para saber de qué está acusado, y nuevamente, casi de modo grotesco, los romanos lo salvan de la *rabies Iudaeorum* para protegerlo en la paz de los cuarteles... El relato de Lucas carece de convicción y rigor histórico cuando describe a un tribuno que se asusta por detener a un ciudadano romano y luego no tiene reparo en llevarlo encadenado ante las autoridades judías: en realidad, estas exageraciones solo le sirven como pretexto literario para presentar al lector y al auditorio una ocasión más en que el ejército protege a Pablo de la ciega animadversión hebrea y lo pone bajo la custodia del procurador Félix, en Cesarea, con una gran escolta y una carta de alabanza (*Hch* 23,12-35). Abundando en la misma intencionalidad apologética, Lucas narra seguidamente cómo su héroe fue entregado respetuosamente, junto a otros prisioneros, al centurión Julio, de la cohorte Augusta, para llevarlo a Roma (*Hch* 27, 1 ss.). En el viaje, Pablo, el centurión y sus soldados actúan al unísono, impidiendo los planes de la tripulación que trataba de escapar ante el riesgo de naufragio. El centurión salva luego la vida de Pablo, permitiendo que los prisioneros se lancen al mar antes de ser ejecutados por los soldados. Cuando por fin llegan a Roma, «se permitió a Pablo vivir en casa particular con un soldado que le custodiase» (*Hch* 28,16). El contraste con el relato de Ignacio de Antioquía, que, a inicios del siglo II, también fue trasladado a Roma por el ejército imperial, es elocuente: «Desde Siria hasta Roma voy luchando con las fieras, por tierra y mar, de día y de noche, encadenado a diez leopardos, esto es, a un pelotón de soldados. Éstos, a pesar del bien que reciben, se hacen peores. Con sus malos tratos voy siendo más discípulo...» (*Carta a los romanos* 5). Aunque este contraste queda atenuado por el hecho de que también Ignacio recibió toda clase de atenciones a lo largo de su viaje (se le permite visitar a los cristianos y a sus obispos a lo largo del itinerario, escribir cartas, etc.) y porque también sabemos de otros fieles que gozaron de la *custodia libera* durante las persecuciones del siglo III (Lopuszanski, 1951, 32-33),

parece obvia la intención propagandística de Lucas o, cuando menos, su sincera percepción del Imperio y de la *pax romana* como un espacio idóneo para la expansión del cristianismo, algo que él procura presentar de manera histórica, dando multitud de detalles, de personas y lugares, que avalasen la verosimilitud de su discurso.

Lejos de comportarse como una fuerza de ocupación, los soldados de Lucas parecen los mejores valedores de la legalidad y de los derechos de la población judía: el centurión de Cesarea, Cornelio, es ciudadano romano de la cohorte itálica, devoto y temeroso de Dios, que reza constantemente y da copiosas limosnas al pueblo. Según *Hechos*, Dios hizo que Pedro acudiese a casa de este centurión (quebrantando así el precepto judío de evitar el contacto con extranjeros) para permitir que el apóstol evangelizase, por vez primera, sin acepción de personas ni naciones. La amplitud del pasaje muestra la importancia otorgada al acontecimiento, que se ha fechado en torno al año 41 (Rossi, 1973, 138) aunque su verosimilitud histórica es casi nula si tenemos en cuenta que esa cohorte, estacionada en Siria al menos durante los años 69-157 d.C. (Schürer, 1985, I, 472), no estuvo en Cesarea antes de la guerra judía... En todo caso, su trascendencia teológica solo se comprende plenamente al final del relato, cuando Pedro, siguiendo nuevamente las indicaciones divinas, bautiza al centurión e inicia así la difusión del cristianismo entre los gentiles en un acto que reproduce alegóricamente -pero ahora incluyendo a no judíos- la fundación de la Iglesia en Pentecostés: «se asombraron los fieles de la circuncisión, cuantos habían venido con Pedro de que aun sobre los gentiles hubiera sido derramado el don del Espíritu Santo; porque les oían hablar en lenguas y engrandecer a Dios. Entonces intervino Pedro, diciendo: ¿Tiene acaso algún derecho de impedir el acceso al agua para que no sean bautizados éstos, que recibieron el Espíritu Santo lo mismo que nosotros? Y dio orden que fueran bautizados en el nombre de Jesucristo» (*Hch* 10,45-48)[53]. No sé yo si este centurión, paradigma de militar destinado a las provincias, es, en rigor, el primer gentil convertido y

53. Cf. Conzelmann (1960, 141) y Walaskay (1983, 32-35). La cohorte itálica se asentó en Siria el año 69 d.C., es decir, con posterioridad a los hechos que narra Lucas, lo cual ratifica el interés del evangelista en subrayar la cordialidad de los primeros cristianos con el Imperio incluso a costa de tergiversar, quizá involuntariamente, la realidad histórica (cf. Wallace y Williams, 1993, 52-55, con más referencias bibliográficas). Jerónimo (*Ep.* 71,1) parece suponer que Cornelio procedía de Itálica, pues en su carta al piadoso bético Lucinio le dice emocionado que su fe ya estaba prefigurada en este célebre centurión.

bautizado al cristianismo o si acaso ese privilegio recayó en el carcelero de Filipos, a quien también debe suponerse vinculado a las fuerzas armadas de esta colonia romana (*Hch* 16, 29-34). Paro ninguno de ellos vio incompatible la profesión militar con la nueva fe y ambos casos prueban los contactos fructíferos del cristianismo primitivo y la milicia en el imaginario social y religioso de los evangelistas. Y esto es lo que constatamos en los siglos siguientes, cuando esas relaciones se intensificaron considerablemente y los *milites Christi* fueron al mismo tiempo, cada vez en mayor número, soldados y oficiales del ejército romano (Cadoux, 1925, 120-121, 188-190).

V. LAS COMUNIDADES PRIMITIVAS ANTE EL EJÉRCITO Y LA GUERRA

1. LAS SECTAS CRISTIANAS DEL SIGLO II

Progresivamente distanciados de sus orígenes judeo-palestinos y cada vez más inmersos en la cultura clásica, los cristianos habían constituido multitud de comunidades o «iglesias» cuyos principios doctrinales diferían a veces notoriamente[1]. Los más helenizados no solo explicaban el cristianismo en términos filosóficos y se identificaban plenamente con las instituciones y formas de vida del Estado romano, sino que, en consonancia con ello, abordaban la lectura de la Biblia con criterios similares a los empleados por sus coetáneos con los textos clásicos, es decir, estos cristianos helenizados (o más bien helenistas cristianizados) llevaban a cabo una crítica textual de los libros sagrados, los colacionaban, los corregían y los interpretaban a la manera que los eruditos griegos y latinos hacían con Homero y Virgilio. Muchos de ellos afirmaban que Jesús no era dios (sino un mortal sobre el que recayó el espíritu divino), rechazaban abiertamente la Ley y los Profetas (por ser «una enseñanza inicua e impía», Eusebio, *HE,* V, 28,19) y, en ocasiones, se «convertían» de nuevo al paganismo, como hizo el filósofo Ammonio, nacido y educado en una

1. M. Wiles (*Del evangelio al dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia antigua,* Madrid, 1974, 45 ss.), Sotomayor (1979, 9-10), Frend (1986, 194 ss.), J. Daniélou (El cristianismo como religión misionera, en Toynbee, A. (ed.) *El crisol del cristianismo*, Madrid, 1988, 404-429).

familia cristiana (Eusebio, *HE*, VI, 19,7). Según el *Pequeño Laberinto*, obra atribuida a Hipólito, el papa Víctor (c. 187-198) excomulgó a Teodoto el Guarnicionero, «primero en decir que Cristo fue un simple hombre», y sus seguidores fueron luego condenados como herejes porque «han adulterado sin escrúpulos las divinas Escrituras y han violado la regla de la fe primitiva; y han desconocido a Cristo... Entre algunos de ellos se estudia afanosamente la geometría de Euclides y se admira a Aristóteles y a Teofrasto, Galeno quizá hasta es adorado por algunos... Por esta causa pusieron sus manos sin escrúpulos sobre las divinas Escrituras, diciendo que las habían corregido... Y si alguien quiere reunir las copias de cada uno de ellos y compararlas entre sí, encontrará que disienten mucho» (Eusebio, *HE*, V, 28,13-16)[2]. Frente a ellos, los cristianos más conservadores, cada vez más minoritarios y marginados, se mantenían aferrados a la Ley mosaica, creían cercana la Parusía y esperaban anhelantes el final de los tiempos y el establecimiento de un reino mesiánico donde los primeros de este mundo serían los últimos. Entre uno y otro extremo surgieron posiciones doctrinales intermedias que, con el apoyo popular primero e institucional después, constituirían la gran Iglesia católica. Las relaciones con el entorno social fueron, por tanto, dispares, pero, en su conjunto, los conflictos religiosos se agudizaron cada vez más, pues a las simples calumnias y malentendidos que recaían de antiguo sobre el cristianismo se suma ahora el odio popular y los primeros conatos de persecuciones públicas, algunas de extraordinaria virulencia.

En el siglo II judaísmo y cristianismo comparten todavía tantas creencias y rituales que no siempre resulta fácil su diferenciación. El obispo Policarpo de Esmirna (martirizado en tiempos de Marco Aurelio y entonces único eslabón vivo con la generación apostólica) sostenía doctrinas muy próximas a las propagadas por la sinagoga judía de aquella ciudad (*HE*, III, 36,1 y V,24,16). Ireneo de Lyon definía la iglesia como *synagoga Dei* y, según él mismo informa (*Adv. Haereses*, III, 6,1; I,24,6), los seguidores del egipcio Basílides decían encontrarse a medio camino entre el judaísmo y el cristianismo, pues habían abandonado el primero pero todavía no habían accedido al segundo. En esas fechas las iglesias de Galia, Frigia y Cartago estaban integradas en su mayoría por fieles estrechamente

2. Una situación similar es denunciada por Tertuliano en su *De praescriptionibus haereticorum*, donde se preguntaba qué tenía que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia, los herejes con los cristianos... (CSEL, 70, 1942, 1).

vinculados a los preceptos y ritos del Antiguo Testamento. De hecho, los 48 cristianos martirizados en Lyon el año 177 eran inmigrantes asiáticos de creencias fuertemente judaizantes[3]. No sorprende, pues, que desde el lado pagano los fieles de una y otra religión fueran juzgados con criterios parecidos, como vemos en Galeno y la *Historia Augusta*, según la cual Septimio Severo prohibió las actividades proselitistas a los seguidores de ambas religiones[4].

Sin embargo, y quizá debido a esas similitudes, la rivalidad judeocristiana alcanzó entonces su cenit y ambos bandos se enzarzaron en las más encendidas disputas para desacreditarse mutuamente: en tiempos de Marco Aurelio, el pagano Celso tachaba a los cristianos de apóstatas del judaísmo y afirmaba que unos y otros eran como murciélagos, hormigas, ranas y gusanos que discuten sin fin sobre quién de ellos es más pecador (Orígenes, *Contra Celso* II, 2 y 4; III, 1; IV, 23). Los judíos -escribió Justino (*Apología* I, 31,5)- «nos tienen por enemigos y adversarios, matándonos lo mismo que vosotros [las autoridades romanas] y atormentándonos apenas tienen poder para hacerlo»[5]. La *Carta de Bernabé* testimonia que el odio fanático entre fieles de ambas religiones se acrecentó tras el aplastamiento de la rebelión de Bar-Kokba el año 135[6]. Los cristianos

3. *HE*, V,1. Tert., *Apologeticum*, 9; Minucio Félix, *Octavius*, 30, 6. Cf. Frend, 1954, 26-27.

4. Galeno, *De pulsum differentiis*, II,4 y III, 3; HA, *Vita Severi*, 17,1 (cf. *Vita Alexandri Severi*, 22,4). Cf. R. Walzer (*Galen on Jews and Christians*, Oxford, 1949, 75 ss.) y R.L. Wilken (*The Christians as the Romans saw them*, Yale U.P. 1984, 72 ss.).

5. Cf. pasajes similares en el propio Justino, *Diálogo contra Trifón* (en Efeso); Orígenes, *Contra Celso* IV,52 (en Alejandría); Eusebio, *HE*, IV,15,26, 29 y 41 (en Esmirna); Tertuliano, *Adversus Iudaeos*, 1 (en Cartago). Los temas de desencuentro eran diversos, aunque en esencia se reducían a dilucidar si Jesús era el mesías anunciado en el Antiguo Testamento y si, por tanto, sus seguidores encarnaban al verdadero Israel (W.H.C. Frend, The Old Testament in the Age of the Greek Apologists A.D. 130-180, *Scottish Journal of Theology*, 1973, 129-150 = Idem, 1976, III). La historiografía moderna, hondamente marcada por el holocausto de la segunda guerra mundial, ha replanteado el conflicto judaísmo/cristianismo desde perspectivas diversas, pero innovadoras todas: desde el clásico trabajo de M.Simon (*Verus Israel: études sur les rélations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1948 (reedición, 1983), que lo explicaba por la gran vitalidad del judaísmo, hasta el de Ruether (1974), que considera el antijudaísmo algo intrínseco a la autoafirmación cristiana, o el más reciente estudio de M.S. Taylor (*Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden, 1995) que cree ver en los judíos simples figuras simbólicas que sirvieron a los Padres cristianos para definir sus propias ideas de dios.

6. El autor de la carta llama miserables a los judíos y se regocija de la destrucción del Templo y de la ciudad de Jerusalén (*Carta de Bernabé*, XVI, 1-5). La literatura cristiana

gnósticos, los más helenizados, manifestaron sin ambages su desprecio hacia los libros sagrados judíos, considerándolos obra de un *demon* maligno o de un dios inferior, y comenzaron a sacralizar textos propios («memorias apostólicas», «evangelios», «cartas», «revelaciones», etc.), perfilándose así un nuevo canon (Vielhauer, 1991, 811 ss. Trebolle, 1998, 595 ss.). El problema principal no era, pues, la relación con el paganismo sino con el judaísmo, cuyos textos y rituales religiosos constituyeron el principal motivo de confrontación entre las diversas corrientes del cristianismo desde la época apostólica hasta la Antigüedad Tardía.

La negativa a participar en las instituciones políticas y el concepto milenarista de mártir son quizá los rasgos más característicos de los cristianos judaizantes, y los que más los distanciaba de los fieles imbuidos de cultura clásica, en especial los de tendencia gnóstica. En opinión de los primeros, era prácticamente imposible evitar pecados tan graves como la idolatría o el derramamiento de sangre si se participaba en la vida pública. Por eso, en casos extremos, llegaron a ofrecer su vida por mantenerse fieles a estas ideas, actitud que también era seguida por algunos judíos de la época[7]. Inspirados en los libros de los Macabeos, fortalecieron su fe sublimando el martirio como bautismo de sangre, prueba irrefutable de ortodoxia y culminación de una vida consagrada a dios[8]. Los cristianos gnósticos, por el contrario, no solo participaban en actividades políticas, sino que, además, menospreciaban el martirio como una forma de suicidio que en modo alguno reportaba beneficios espirituales, por lo cual debía ser evitado a cualquier precio, incluso tomando parte en los cultos paganos: Tertuliano escribió su *Scorpiace* («antídoto contra la mordedura de los escorpiones») para refutar expresamente esta doctrina gnóstica. A los ojos

---

abundará desde ahora en la idea de que este desastre fue un castigo divino. Hornus (1960, 50 ss.) asegura, con su peculiar objetividad histórica, que esta idea antijudía tiene «un sólido fundamento bíblico»). Pero también Josefo, haciendo de la necesidad virtud, afirmó que el Templo ya no era un lugar puro para Dios, por lo que Tito actuó de hecho como si fuese un abanderado de la divinidad (*Ant.* XX, 166, 250).

7. Tert., *De idololatria*; *Ad Scapulam* 5. Sobre la persistencia de este ideario en el norte de África, cf. Frend (1952, 115-116 y 174). Sobre judíos dispuestos a morir antes que idolatrar, cf. Josefo, *Ant.* 18,8; *La Guerra* 2,184 ss. y *Contra Apión*, II, 218 ss. Para una visión de conjunto de la literatura patrística de oposición, a veces violenta, al Estado en los siglos II-IV, cf. Hornus (1960, 35 ss.) que destaca especialmente a Tertuliano, Cipriano, Lactancio, Orígenes e Hipólito.

8. Ignacio de Antioquía, *Ep. a los Romanos*, II y IV; *Ep. a los Esmirniotas*, 4; Ireneo, *Adv. Haer.* V, 28,4; *HE*, V,1,10; Tert., *De fuga*, 1; *Apologeticum*, 50.

de Roma, aquellos cristianos radicales apenas podrían diferenciarse de los judíos fanáticos que tantos problemas políticos y militares habían planteado en las regiones orientales del Imperio. No sorprende, pues, que las persecuciones atestiguadas antes de mediados del siglo III (aunque sin duda pocas y de escaso alcance[9]), afectasen prioritariamente a estos grupos milenaristas y judaizantes, mientras sus hermanos gnósticos se hallaban plácidamente integrados en la vida eiudadana y en las instituciones de su tiempo[10].

2. EL EJÉRCITO ROMANO EN LA LITERATURA APOSTÓLICA

Los escritos de los llamados Padres apostólicos apenas si utilizan metáforas bélicas, pero la mentalidad paulina aparece con fuerza en la primera carta de Clemente de Roma a los corintios, fechada en los últimos años del siglo I, donde se reafirma el espíritu de obediencia a las autoridades del Imperio, a pesar de escribirse apenas terminada la persecución de Domiciano (Mazzarino, 1980, Vol. 2, 289). La actitud cristiana ante la milicia, aunque de manera indirecta, quedará también claramente definida. Él censura a los corintios sus ambiciones y rencillas internas, les conmina a no desertar de la voluntad divina (*1 Cor.* 21,4; 28, 2) y hace, en fin, un encendido elogio de la disciplina militar romana que quizá hubiese escandalizado al mismo Pablo: «Militemos, pues, hermanos, con todo fervor bajo sus órdenes intachables. Consideremos a los que se alistan bajo las banderas de nuestros generales[11]. ¡Con qué disciplina, con qué prontitud, con qué sumisión ejecutan cuanto se les ordena! No todos son prefectos (*éparchoi*), ni todos tribunos (*chilíarchoi*) ni centuriones (*hekatóntarchoi*) ni quincuagenarios (*pentekóntarchoi*) y así de los demás grados, sino que cada uno en su propio orden ejecuta lo mandado por el emperador y por los jefes superiores. Los grandes no pueden subsistir sin los pequeños ni los pequeños sin los grandes. En todo hay cierta

9. Así lo reconocen explícitamente Tertuliano (*Apol.* 5,4), Orígenes (*Contra Celso*, III, 8; *Hom. in Jerem.*, IV, 3; *In Matt. Comment. Sermo*, 39) y Lactancio (*De mortibus*, 4,1).

10. Cf. W.H.C. Frend (The Persecutions: some Links between Judaism and the Early Church, *The Journal of Ecclesiastical History*, 9, 1958, 141-158, reproducido en Idem, 1976, I), Grégoire (1964, 22 ss.) y Aland (1968, 117 ss.).

11. Daniel Ruiz Bueno traduce aquí *hegouménois* por «emperadores».

templanza y en ello radica la utilidad» (*1 Cor.* 27, 1-4). Argumentando que las legiones carecen de mandos sobre grupos de cincuenta soldados, algunos historiadores creen que Clemente desconocía la organización militar romana o tenía en mente un ejército diferente, lo cual sería extraño en un hombre que escribe desde Roma (Helgeland, Daly y Burns, 18; Helgeland, 1979, 734). En realidad, Clemente sigue la terminología de los *Septuaginta* (primera versión griega de la Biblia hebrea), que sí conoce este rango militar, como se observa en los consejos que recibe Moisés de su suegro: «Busca entre todo el pueblo algunos hombres hábiles, que respeten a Dios, sinceros, enemigos del soborno, y nombra entre ellos jefes de mil, de cien, de cincuenta y de veinte (...). Moisés aceptó el consejo de su suegro e hizo lo que le decía. Escogió entre todos los israelitas gente hábil y los puso al frente del pueblo, como jefes de mil, de cien, de cincuenta y de veinte» (*Ex* 18,21-25)[12].

Clemente no se limita a emplear símiles militares ni a considerar a los cristianos *milites Christi*. Su obra no oculta el orgullo romano por su ejército, por su organización jerárquica y por su disciplina. Hay aquí un claro eco de la *dignitas* aristocrática y de la *homonoia* o *concordia ordinum*, que él desea ver restablecida en la alborotada comunidad corintia (Jaeger, 1971, 27): el principio de autoridad es, por tanto, lo fundamental, y ningún modelo mejor que el orden legionario. Es significativo que seguidamente hable del cuerpo humano (*1 Cor.* 38, 1-3) para incidir no tanto en la idea paulina de comunidad mística como en la imperiosa necesidad de un ordenamiento jerárquico, con deberes recíprocos entre fuertes y débiles, ricos y pobres, sabios y humildes. Llevado al mundo de la Iglesia, esto quiere decir que los cristianos deben obediencia a los clérigos (obispos y diáconos en particular, cuya autoridad emana directamente de los Apóstoles y en última instancia de Dios), al igual que los jóvenes deben obediencia a los mayores, las mujeres a los hombres y los laicos a los preceptos laicos (*1 Cor.* 42; 21, 6; 40, 5). Los símiles se hacen tan fuertes en Clemente que llega a designar a los dirigentes eclesiásticos con los términos propios de los mandos militares (Ruiz Bueno, 1979, 147).

La originalidad de Clemente estriba, pues, en que la metáfora militar de la disciplina y de la obediencia, que ya fue empleada por la filosofía estoica (cf. cap. 1, nota 9), no se aplica solamente al servicio debido a Dios

12. Cf. además *Dt* 1,15 y *Mac* 3,55. También la tradición apócrifa menciona esta jerarquía (1*Henoc* 69,3; 75,1; 82,11-12).

ni a la actitud fiel de cada individuo, sino que se traslada a la realidad eclesiástica para reforzar la autoridad del clero sobre la grey: por ser soldados de Cristo, los fieles deben obediencia a sus obispos. Quienes no lo hacen, como ocurre con algunos cristianos de Corinto, son tildados de «rebeldes» y «sediciosos», y para ellos no hay más opción que salirse de la Iglesia del mismo modo que los sediciosos políticos se suicidaban o marchaban al exilio para devolver la paz a su patria[13]. De ahí que la subordinación en general, tanto a las autoridades eclesiásticas como a las imperiales, venga en realidad a concebirse como un don de la divinidad y, en tal sentido, una muestra de alabanza a Dios (Cadoux, 1925, 266-267): «Danos concordia y paz a nosotros y a todos los que habitan sobre la tierra, como se la diste a nuestros padres que te invocaron santamente en fe y verdad. Danos ser obedientes a tu omnipotente y santísimo nombre y a nuestros príncipes y gobernantes sobre la tierra. Tú, Señor, les diste la potestad regia, por tu fuerza magnífica e inefable, para que, conociendo nosotros el honor y la gloria que por ti les fue dada, nos sometamos a ellos, sin oponernos en nada a tu voluntad. Dales, Señor, salud, paz, concordia y constancia, para que sin tropiezo ejerzan la potestad que por ti les fue dada» (60, 4-61,1. Cf. 21,6). Nunca antes se había escrito defensa tan ferviente de la ley, la concordia, la autoridad, la obediencia y la disciplina, fundamentos de la *pax romana*, ni se había por tanto coincidido tan plenamente con el ideario de la oficialidad y de las clases dirigentes del Imperio (Wengst, 1987, 106 ss.). Lejos de atemorizar con tribulaciones apocalípticas, Clemente alude a las persecuciones (de Domiciano) como algo perteneciente al pasado, sin culpar en ningún caso a las autoridades romanas y más bien justificándolas como amonestación divina por los pecados y envidias de la propia comunidad cristiana (1 *Cor*, esp. 5-7). En fin, su abierta y reiterada petición de sometimiento al orden establecido, incluso como prolongación del orden natural (por ej. 1 *Cor* 20,1-12) y del poder divino, sobrepasa con mucho los postulados de Pablo y ponía las bases de una auténtica teología político-militar, sobre todo porque la comunidad cristiana ya no se contempla como alternativa ética a la comunidad política encarnada por el Imperio, sino que éste se presenta como el modelo a seguir en sus valores más tradicionales de jerarquía y lealtad.

13. *Ibid.* 1-2; 14,2; 36,6; 39; 54-55, etc. Siglos después, Agustín recurrirá con frecuencia al término *sarcina* (el petate militar) para ilustrar la pesada carga de la vida y en especial del ministerio episcopal (Jourjon, 1955, 262).

Aunque sabemos poco de la personalidad de Clemente, la tradición eclesiástica lo considera uno de los primeros sucesores de Pedro en la cátedra de Roma[14] y su Carta a los Corintios gozó de excepcional popularidad: era leída en la mayoría de las iglesias (Eusebio, *HE*, III,16; IV, 23,11), fue a veces falsificada para avalar herejías con tan ilustre nombre, se tradujo en el siglo II o III al latín y llegó, en fin, a estimarse de rango similar al de las Escrituras (Ruiz Bueno, *o.c.* 101 ss.). Es posible, pues, que en muchas iglesias las ideas de Clemente fueran a inicios del siglo II más conocidas que algunos libros neotestamentarios, y en todo caso sus observaciones sobre el ejército romano debieron bastar para disipar cualquier duda de los fieles cristianos acerca de la legitimidad de servir al Imperio.

La literatura apostólica posterior no hace sino ratificar este supuesto. A pesar de los malos tratos que sufrió durante su traslado desde Siria a Roma, según vimos en el capítulo anterior, Ignacio de Antioquía parafrasea las imágenes militares que Pablo empleara en la epístola a los Efesios (6), cuyas ideas recuerda mucho mejor que su literalidad, pues a veces transcribe al griego términos militares latinos (*desertor*, *deposita*, *accepta*[15]). Probablemente Ignacio no tenía a mano la epístola paulina, y por eso suple su falta de memoria recurriendo a vocablos técnicos de la milicia que aprendería de las tropas romanas que lo llevaban a Roma, donde sería martirizado. El objetivo de sus cartas es el mismo de Clemente, prestigiar y fortalecer la autoridad episcopal a la que deben plegarse sin reservas todos los fieles: «Prestad atención al obispo para que Dios os la preste a vosotros. Yo doy la vida por los que se someten al obispo,

14. Cf., por ejemplo, Ireneo, *Adv. haer.* III, 3; Orígenes, *In Ion.* VI, 36 (= PG 14, 293); Eusebio, *HE*, III, 15; Jerónimo, *De vir.Ill.* 15. Otras tradiciones historiográficas afirman que fue liberto de la casa Flavia, a la que pertenecía el cónsul Tito Flavio Clemente y su esposa Flavia Domitilla, ambos condenados por Domiciano, bajo la acusación de «ateísmo», a la pena máxima y al destierro respectivamente (Dion Casio, 67, 14; Suetonio, *Vit. Dom.* 15.- Cf. Mazzarino, 1980, vol. 2, 289-292). Sus conocimientos y su estilo literario, en especial sus alusiones a la armonía social desde la perspectiva de las clases superiores, parecen desvelar su pertenencia a éstas.

15. Sobre estos términos, cf. Watson, 1985, 104-107. En su *Carta a los romanos*, 5, Ignacio califica a sus guardianes de fieras y «leopardos», que lo llevan encadenado y lo maltratan. Saddington (1987, 411-412) plantea la hipótesis de una corrupción del texto, de modo que, en lugar de «leopardos», lo que Ignacio escribió en esta carta sería *lepidiani*, es decir, soldados de la Cohorte I Lepidiana. Pero esto no pone en cuestión los malos tratos recibidos.

a los presbíteros y a los diáconos (...). Agradad a Aquél por el que militáis, del cual, además, recibís la paga (*opsónia*). Que no se encuentre entre vosotros ningún desertor. Vuestro bautismo permanezca como escudo, la fe como yelmo, el amor como lanza, la paciencia como armadura. Vuestros depósitos (*deposita*) han de ser las obras para que recibáis vuestros merecidos ahorros (*accepta*)» (*Carta a Policarpo*, 6, 1-2). Como puede apreciarse, Ignacio se sirve de metáforas militares sin connotaciones éticas de aprobación o rechazo de la milicia, y en su *Carta a los Esmirniotas* introducirá un elemento nuevo de singular trascendencia en la simbología cristiana, aunque seguramente inspirado en Isaías (*Is* 5, 26 y 11,12): la referencia a la cruz como el «estandarte» de los fieles[16]. De hecho, la cruz como *vexillum Christi* no tardaría en convertirse en una de las imágenes más populares del cristianismo primitivo, como tendremos ocasión de constatar en los capítulos siguientes.

Las metáforas belicistas, los abiertos elogios de la disciplina legionaria y, en fin, el silencio de las fuentes sobre la actitud cristiana ante el oficio de las armas, prueban que no existió ninguna «cuestión militar» hasta fines del siglo II. En contra de lo que propugnaba Harnack (y con él todos los historiadores de inspiración teológica o pacifista[17]), ello no confirma la incompatibilidad radical entre cristianismo y milicia, sino que más bien parece indicar lo contrario: nada impedía a un cristiano servir con las armas a su patria, y mucho menos en una época en que el concepto «patria» carece para los romanos de alternativa que no sea la barbarie o culturas lejanas e ignotas. Que las fuentes no mencionen a soldados cristianos podría explicarse, sencillamente, porque hasta fines del siglo II el cristianismo solo se ha extendido por Oriente y entre grupos de habla griega de algunas ciudades occidentales, y no ha penetrado significativamente, ni mucho menos, en los campamentos y legiones romanas. Además, los cristianos son todavía, en un porcentaje elevado, de origen judío y, disfrutaran o no de exención alguna, serían bastante reacios a alistarse en unos ejércitos

16. «Crucificado verdaderamente en la carne por nosotros bajo el poder de Poncio Pilato y del tetrarca Herodes -nosotros existimos gracias a su fruto, gracias a su bienaventurada pasión- para *levantar un signo* por los siglos mediante su resurrección para sus santos y fieles, ya sean judíos, ya sean paganos, en el único cuerpo de su Iglesia» (*Carta a los Esmirniotas*, 1, 2).

17. Por ej. Cadoux (1919, 245), Idem (1925, 440, n. 1, con bibliografía anterior), Bainton (1946, 189 ss.), Hornus (1960, 96) y, aunque menos contundente, Ryan (1952, 10-11).

que, aparte de sus prácticas y símbolos idolátricos, acababan de asolar Judea[18]. Por otra parte, los cristianos pertenecientes a las clases más acomodadas, cuyo número se acrecentó notoriamente a lo largo del siglo II, no mostraron interés alguno en servir como reclutas en la milicia. Cuando estas circunstancias cambiaron, cuando el cristianismo se helenizó y se difundió por todos los estratos sociales, surgió lógicamente el problema ético y religioso de conciliar el evangelio de la paz con el ejercicio de las armas. Adelantemos que fue éste, durante largos años, un problema exclusivamente individual, no eclesiástico, al que se dieron por tanto respuestas diferentes según la ideología del teólogo o moralista que lo afrontaba. La Iglesia como institución solo tomó decisiones al respecto en fechas muy tardías, cuando el cristianismo era ya una religión lícita y hasta privilegiada, y entonces su respuesta fue inequívocamente positiva, de afirmación clara de su voluntad de colaboración con el Imperio y de aceptación, por tanto, del oficio militar como una profesión perfectamente compatible con el mensaje de Jesús.

3. EL MOVIMIENTO APOLOGÉTICO Y EL SERVICIO MILITAR

El movimiento apologético, cuya producción literaria tiene un valor histórico y teológico incalculable, tuvo como principal objetivo disipar

18. Josefo, *Ant.* XIV, 223 ss. Según Juster (1914, I, 358 y II, 265-279), los judíos no gozaron de una exención general y permanente de la milicia, sino de privilegios aislados y pasajeros (como el que les otorgó Léntulo en Asia el año 49 a.C., cuando los excluyó del reclutamiento). De hecho, hubo ocasiones en que los romanos se sirvieron de unidades integradas exclusivamente por judíos. En el Digesto (50,2,3,3) solo se dice que «los emperadores Septimio Severo y Antonino Caracalla permitieron que los judíos de religión puedan acceder a los cargos municipales, pero con las obligaciones que no sean lesivas para su religión». Quizá porque se trataba más de un privilegio que de una carga, fueron excluidos del servicio militar -y de los demás empleos públicos- durante el Imperio cristiano (*CTh* XVI,8,16, del 404; XVI,8,24, del 418 y *Const.Sirm* 6, del 425). Poco antes (*ca.* 403), Sulpicio Severo se mostraba alarmado por el elevado número de judíos en las legiones romanas (*Chr.* 2,3,6) y diversos Padres de la Iglesia, en sus comentarios a la profecía de Isaías 3, especularon alegóricamente sobre su cumplimiento en la exclusión judía de los ejércitos o en su carencia de tropas propias tras la destrucción del Templo (cf. en esp. Jerónimo, *Commentaria in Esaiam*, II, 3,2-3 = *CSEL* 73, pp. 43-44. Más referencias en Juster, *o. c.* 277, n. 4). Cf. además A.M. Rabello (The Legal Condition of the Jews in the Roman Empire, *ANRW* II,13, 1980, 662-762), Schürer (1985, I, 468 ss. y III, 115), Vacandard (1914, 133), Blank (1982, 220-223) y Linder (1987, 222-223, 280-283).

los prejuicios que el Estado y la sociedad romana albergaban contra el cristianismo, convencer a sus coetáneos de que los seguidores de Jesús no constituían elementos perniciosos para el orden establecido y que su doctrina, lejos de ser una superstición extraña y odiosa, podía parangonarse a las corrientes espirituales más renombradas del Imperio durante los primeros siglos de nuestra era[19]. Frente a las tendencias radicales de las doctrinas judaizantes o gnósticas, la apologética griega adoptó criterios moderados y conciliadores que, a la postre, conformarán la ortodoxia católica, aceptando la tradición veterotestamentaria como legado exclusivo del cristianismo pero también la filosofía griega como conjunto de valores plenamente compatibles con éste. No obstante, en una valoración global, se podría concluir que los apologetas fracasaron, pues ni mejoraron las relaciones con los judíos ni consiguieron evitar la hostilidad y las persecuciones paganas[20]. Sus principales logros hay que buscarlos en sus reflexiones filosóficas sobre el *Logos* (Cristo, aunque anunciado en las Escrituras, era la encarnación de la verdad y de la razón suprema, una figura próxima al ideal estoico de divinidad) y en su capacidad para conducir la confrontación doctrinal por cauces distendidos, de acuerdo con los principios que regulaban los debates sofísticos y retóricos de la cultura clásica. Más que la Biblia judía, su modelo teórico era la literatura protréptica griega, una invitación a vivir de acuerdo con la filosofía, que se dirigía por tanto a los sectores más cultos de la sociedad y a sus gobernantes. El momento no podía ser más oportuno, pues si la filosofía clásica tuvo siempre un importante componente teológico, a mediados del siglo II d.C. era algo comúnmente aceptado que todo filósofo era una persona interesada en temas éticos y divinos (Jaeger, 1971, 51). El cristianismo se presentaba así como una doctrina del comportamiento individual y comunitario, una verdad que se puede demostrar y enseñar, y que es superior a las supersticiones que dominan la vida social, política y religiosa del imperio romano (Köster, 1988, 871 ss.).

Quizá por ello, los apologetas, como los gnósticos, hicieron escaso uso de metáforas militares y apenas prestaron atención al tema de la participación de los cristianos en el ejército. Justino dirige en torno al

19. Cf. H. Chadwick (*Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, esp. 66-94) y R. Joly (*Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du IIe siècle*, Bruselas, 1973).

20. Cf. Simon, M. y Benoit, A. (1972) *El judaísmo y el cristianismo antiguo. De Antíoco Epífanes a Constantino*, Barcelona, 65-66.

año 150 su *Apología* al emperador Antonino Pío y a sus hijos adoptivos, Lucio y Marco Aurelio, para rebatir las calumnias populares contra el cristianismo e informarles de la inocuidad social del mismo, pues sus devotos han hecho realidad el pacifismo profetizado en *Is* 2-4 y divulgado por Jesús: «los que antes nos matábamos unos a otros, no solo no hacemos ahora guerra a nuestros enemigos, sino que, por no mentir ni engañar a nuestros jueces al interrogarnos, morimos gustosos por confesar a Cristo» (*Apol.* I 39; cf. I, 11 y 14). Con similar contundencia se expresará poco después en su *Diálogo con Trifón*, 110,3: «Nosotros, los que estábamos antes llenos de guerras y de muertes mutuas y de toda maldad, hemos renunciado en toda la tierra a los instrumentos guerreros y hemos cambiado las espadas en arados y las lanzas en útiles de cultivo de la tierra y cultivamos la piedad, la justicia, la caridad, la fe, la esperanza, que nos viene de Dios Padre por su Hijo crucificado». Así pues, los cristianos son soldados de la paz y prefieren por eso el martirio a la violencia, pero su fidelidad no va a la zaga de la mostrada por los legionarios del César. Justino cree ingenuamente que el símbolo de la cruz es tan poderoso que desconcertó a todos los demonios y potencias maléficas. En realidad, dice, es un símbolo materializado en los instrumentos de trabajo, los arados, las velas, la figura humana «y aún vuestras mismas enseñas ponen de manifiesto la fuerza de esta figura, quiero decir, vuestros estandartes y vuestros trofeos de victoria, con los que se realizan por dondequiera vuestras marchas, mostrando los signos del imperio y del poder, aun cuando lo hagáis sin percataros de ellos. Las mismas imágenes de vuestros emperadores, cuando mueren, las consagráis por esta figura, y los llamáis dioses en vuestras inscripciones» (*Apol.* I, 55, 6-7).

El mensaje no podía ser más nítido: los cristianos son ciudadanos ejemplares, cumplen escrupulosamente sus compromisos cívicos, especialmente los fiscales, y solo reclaman el ejercicio pacífico de su religión. Si sufren persecución, es debido a intrigas insidiosas de démones malignos (Just. *Apol*, I, 5,1-3; II, 1,2; Tert. *Apol.* 27,3-5; Orígenes, C.Celso, IV, 32) y no a decisiones de los emperadores, cuya sabiduría y justicia es encomiada (Melitón, *Apol.*, en Eusebio, *HE,* IV, 26,6). Por tanto, nunca se rebelarán violentamente, sino que aceptarán el martirio y seguirán reconociendo la autoridad imperial y la legitimidad del Estado, pues ése fue el mandato de Jesús: «En cuanto a tributos y contribuciones, nosotros procuramos pagarlos antes que nadie a quienes vosotros tenéis para ello ordenados por todas partes, tal como fuimos por Él enseñados. Porque por aquel tiempo se le acercaron algunos a preguntarle si había que pagar

tributo al César. Y *El respondió... Pues dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.* De ahí que solo a Dios adoramos; pero, en todo lo demás, os servimos a vosotros con gusto, confesando que sois emperadores y gobernantes de los hombres y rogando que, junto con el poder imperial, se halle que también tenéis prudente razonamiento» (Justino, *Apol.* 17)[21]. Desde estos principios, el ejército solo podía contemplarse con beneplácito y estima. Incluso cabe admitir la posibilidad, como señaló Cadoux (1925, 276), de que ya existieran soldados cristianos, siendo un poco forzado interpretar lo contrario, y menos aún una llamada a la deserción (así Crescenti, 1966, 39), en textos que encomian los comportamientos pacíficos: «No debemos ofrecer resistencia, pues no quiere Él que seamos imitadores de los malvados, sino que nos exhortó a apartar a todos, por la paciencia y la mansedumbre, de la vergüenza y del deseo del mal. Y esto lo podemos demostrar con muchos que han vivido entre vosotros, que dejaron sus hábitos de violencia y tiranía...» (*Apología*, 16, 3-4).

La apología de Melitón, obispo de Sardes, solo nos ha llegado en unas pocas citas de Eusebio, pero éstas permiten descubrir algunas ideas innovadoras que prueban tanto la fuerza del cristianismo en Asia Menor como su compromiso político. El escrito fue dirigido a Marco Aurelio probablemente a finales del 175 o inicios del 176 (Gabba, 1962, 470), cuando el emperador visitaba las provincias orientales que, durante tres meses, se habían sublevado bajo la dirección del sirio Avidio Casio. Aunque el obispo no lo dice expresamente, es evidente que hay una relación de causa-efecto entre esta sublevación y la persecución que ahora sufren los cristianos. De ahí que su objetivo principal sea liberarlos de toda sospecha de complicidad con el usurpador y proclamar su lealtad política. Por eso Melitón reitera la doctrina paulina sobre el origen divino del poder y reconoce la legitimidad imperial identificándose con el ideal monárquico de los filósofos estoicos. Y aún va más allá. Los cristianos, afirma, profesan ciertamente una doctrina de origen bárbaro, pero arraigada entre los pueblos romanos desde el inicio mismo del Imperio. En realidad, Imperio y cristianismo son hermanos de leche que han progresado de manera paralela y armoniosa (Quasten, I, 238), como prueba la coetaneidad de Augusto y Jesús, la paz que ambas trajeron al mundo y la fuerza benefactora de la religión cristiana. Su patriotismo no es, pues, ocasional ni oportunista,

21. Campenhausen (1974, 24-25) no ve adulación, sino sinceridad, en esta *captatio benevolentiae*. Y también Aland, 1968, 119-120.

sino que emana de su propia cultura religiosa, inequívocamente romana, y de una visión grandiosa de la historia universal. Melitón parece tentado a establecer entre el imperio y el cristianismo una relación similar a la que se había forjado entre Roma y la cultura helénica (Gabba, 1962, 475-477) y está por eso lejos de imaginar una comunidad, religiosa o política, que integre a «griegos» y «bárbaros»: «nuestra filosofía alcanzó su plena madurez entre bárbaros, pero habiéndose extendido también a tus pueblos bajo el gran imperio de tu antepasado Augusto, se ha convertido, sobre todo para tu reinado, en un buen augurio, pues desde entonces la fuerza de los romanos ha crecido en grandeza y esplendor... La prueba mayor de que nuestra doctrina floreció para bien junto con el Imperio felizmente comenzado es que, desde el reinado de Augusto, nada malo ha sucedido, antes, al contrario, todo ha sido brillante y glorioso, según las plegarias de todos» (en Eusebio, *HE* IV, 26,7-8)[22]. Ésta será la tendencia ideológica dominante en el movimiento apologético, cuyo patriotismo es enarbolado con reiteración, a la manera que hemos visto en Justino y veremos luego en Tertuliano, o con la contundencia de Atenágoras (*flor.* 170-180) en su *legatio* a los emperadores Marco Aurelio y Cómodo, escrita en fechas cercanas al 177: «¿Quiénes con más justicia merecen alcanzar lo que piden que quienes rogamos por vuestro imperio, para que lo heredéis, como es de estricta justicia, de padre a hijo, y crezca y se acreciente, por la sumisión de todos los hombres?» (*Legación en favor de los cristianos*, 37). Tales expresiones de lealtad serían incomprensibles sin el clima de inseguridad política que entonces vivía Roma y sin la existencia de corrientes anárquicas cristianas que se regodeaban en la esperanza de un final inmediato del imperio. El hecho de que muchos apologetas (Melitón, Atenágoras, Tertuliano...) escriban con ocasión de la revuelta del sirio Avidio Casio en el 175, pudiera deberse a que algunos cristianos se habrían comprometido, o simpatizado, más o menos activamente en ella (Gabba, 1962, 479). En todo caso, su negativa a participar en el culto imperial, entre otras peculiaridades de su religión, podía fácilmente confundirlos con quienes cuestionaban la autoridad de Marco Aurelio o eran proclives a la complicidad con los bárbaros. Así lo entenderá, como veremos, el pagano Celso. No es, por tanto, sorprendente que la apologética se esfuerce

22. Para una valoración general de las ideas de Melitón, que serían luego asumidas por la mayoría de los cristianos (por ej., Orígenes, *Contra Celso* II, 29), cf. M. Sordi (I «nuovi decreti» di Marco Aurelio contro i Cristiani, *Studi Romani* 9, 1961, 365-378), el ya citado Gabba (1962, 469-482) y Peterson (1966, 27-62).

en disipar tales malentendidos a la vez que insiste en el carácter pacífico de su doctrina: «esclavos tenemos -afirma Atenágoras-, quien más quien menos, a quienes no nos es posible ocultarnos. Pues bien, tampoco ninguno de éstos ha llegado ni a calumniarnos en semejantes cosas. Porque los que saben que no soportamos ni la vista de una ejecución en justicia, ¿cómo nos van a acusar de matar y de comernos a los hombres? ¿Quién de vosotros no es aficionadísimo a ver los espectáculos de gladiadores o de fieras, señaladamente los que son por vosotros organizados? Mas nosotros, que consideramos que ver matar está cerca del matar mismo, nos abstenemos de tales espectáculos ¿Cómo, pues, podemos matar los que no queremos ni ver para no contraer mancha ni impureza en nosotros? Nosotros afirmamos que las que intentan el aborto cometen un homicidio y tendrán que dar cuenta a Dios de él; entonces, ¿por qué razón habíamos de matar a nadie?» (*Legación*, 35). Y en su tratado *Sobre la resurrección de los muertos* (19) extiende estos criterios a los no cristianos, incluyendo las jerarquías políticas, cuyos crímenes serán castigados por Dios en la otra vida, «porque el que mató a miles y miles, sea ladrón, o príncipe, o tirano, no puede pagar con una sola muerte el castigo de tantas. Y el que no tuvo jamás opinión verdadera sobre Dios, sino que vivió entre insolencias y blasfemias de toda especie, que despreció lo divino, quebrantó las leyes, ultrajó lo mismo a jóvenes que a mujeres, asoló injustamente ciudades, abrasó casas junto con sus moradores, devastó comarcas, destruyó pueblos y gentes y hasta una nación entera, ¿cómo ese tal bastará en su cuerpo corruptible para el adecuado castigo de tantos crímenes...?». Ideas similares encontramos en Ireneo de Lyon, que, además, cuenta «las artes militares» entre las actividades útiles del hombre[23].

Como ya señaló Leclercq (1933, 1121), las apelaciones a la sumisión y a la obediencia, la disposición cristiana a soportar cualquier padecimiento antes de provocar una guerra civil, contrastan vivamente con las tendencias judías a la revuelta y a la violencia frente a Roma. Pero, al igual que no todos los judíos se sumaron a la insurrección política, tampoco todos los cristianos se plegaron a tan pacíficas consignas: hubo quien condenó radicalmente las instituciones públicas, adoptando así una posición de clara

23. Ireneo, *Adv. haereses*, IV, 30,3; 34,4; V, 24,1. Cf.II, 32,2. Cf. J.Daniélou (La charrue symbole de la croix: Irénée, *Adv.haer*. IV,34,4, *Recherches de Science Religieuse* 42, 1954, 193-203), y J. Doignon (Le salut par le fer et le bois chez Saint Irénée: notes de philologie et d'exégese sur *Adversus Haereses* IV, 34,4, *Recherches de Science Religieuse* 43, 1955, 535-544).

insumisión cívico-militar, y fueron muy pocos los que no expresaron su menosprecio hacia la ética pagana y la violencia gratuita que tanta popularidad alcanzó en el Imperio. Algunos libelos de la época, en particular los Oráculos Sibilinos, testimonian la pervivencia de sentimientos antiimperiales que se remontan cuando menos al Apocalipsis de Juan. Su mejor caldo de cultivo no era solo el mundo judío sino las clases más bajas y más explotadas de la sociedad, las menos romanizadas y más dispuestas a recuperar en el cristianismo sus perdidas señas de identidad cultural y política[24]. También ellos dejaron su impronta en la apologética. En torno al 170, Taciano, el Tertuliano de Oriente, había escrito en su *Discurso contra los griegos* (11): «Soy yo quien no quiero ser rey; soy yo quien no busco la riqueza; el mando militar lo rechazo; la fornicación la aborrezco...», estableciendo una sutil relación ente la mántica, la idolatría y la violencia: «¿qué es la mántica? ¿cómo te dejas extraviar por ella? Ella es para ti ministra de las codicias que en el mundo imperan. Quieres hacer la guerra y tomas a Apolo por consejero de tus matanzas...» (*Ibid.* 19). Años después, Hipólito de Roma parece adoptar una actitud parecida en su *Comentario sobre Daniel* (IV, 8-9), donde afirma, en total contradicción con Melitón, que el imperio universal de Augusto es una imitación diabólica del Reino de Cristo (Harnack, 1981, 43, n. 16.), aunque esto no le impida reiterar los principios paulinos de obediencia al poder establecido y legitimar el recurso a la espada para impartir justicia (*Ibid.* III, 23). Nadie como Tertuliano supo expresar de manera tan concisa y precisa el trasfondo teológico de estas corrientes contestatarias: el mundo es «la Iglesia del diablo» (*De spect.* 25,5)[25]. Estos y otros escritos similares (Cf. Ryan, 1952, 17 ss. y Hornus, 1960, 73 ss. Gero, 1970, 287-288) prueban que *Apologías* como la de Justino no solo tratan de refutar insidias calumniosas. La obra de Celso[26], escrita en época de Marco Aurelio, en

24. Mazzarino, S. (1974) La democratizzazione della cultura nel «Basso Impero», en *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, vol I, 74-98.

25. Berchem (1944, 101), que vio en *De pallio* una crítica mordaz de Tertuliano a las instituciones imperiales, creía que esta actitud estaba generalizada entre los primeros cristianos porque «reconocían un jefe que no era el emperador; anunciaban el establecimiento en la tierra de un nuevo imperio, que debía sustituir al de Roma, y pedían este cambio con sus votos y plegaria. Cabía preguntarse con razón si acaso ellos no eran los enemigos jurados del imperio».

26. La *Doctrina verdadera* o *Discurso verdadero* de Celso solo nos ha llegado por transmisión indirecta, en las numerosas citas de autores cristianos que lo criticaron, como

torno al 178 d.C., y que analizaremos en detalle en el capítulo siguiente, muestra que algunos cristianos, imbuidos probablemente de creencias milenaristas, mantenían actitudes anárquicas y poco patrióticas en la práctica: «si todos obraran como tú, -censura Celso a un supuesto interlocutor cristiano- nada impediría que el emperador se encontrara solo y abandonado, y el gobierno de la tierra caería en manos de los bárbaros más sin ley y salvajes, y entonces ni de tu religión ni de la verdadera sabiduría quedaría noticia entre los hombres». Más adelante expresa su preocupación por el rechazo cristiano a participar en las instituciones del Estado, tanto civiles como militares, y les exhorta «a prestar ayuda al emperador con todas las fuerzas, a colaborar con él en lo que sea justo, a combatir por él, a tomar parte en sus campañas, si llega el caso, y hasta en el mando de las tropas» (*Contra Celso*, VIII, 68, 73). Es, pues, evidente la existencia de grupos extremistas de cristianos que eludían por principio participar en el ejército y que esta actitud merecía el reproche de los patriotas romanos, pues suponía un debilitamiento del Imperio ante los peligros que entonces lo acechaban, especialmente los de orden militar. Aunque Harnack sospechaba que era la Iglesia como institución la que se oponía formalmente a que sus fieles participasen en la milicia, más bien parece tratarse de grupos minoritarios, y, además, las palabras de Celso hay que entenderlas en el contexto de un debate «sofístico» con un supuesto creyente cristiano. Éste defiende ideas abiertamente contrarias al ejercicio de las armas, pero relativamente pacifistas pues, como veremos al analizar las ideas de Orígenes, lo que él rechaza de plano no es la violencia como tal ni tan siquiera la guerra, sino la participación en ella de los cristianos. En realidad, la necesidad de la guerra se reconoce explícitamente e incluso se ofrecen oraciones a Dios por la victoria del ejército romano frente a sus enemigos[27]. Es importante este matiz, pues aleja del

---

Ambrosio y muy especialmente Orígenes en su *Contra Celso*. Aunque se dispone ya de una útil versión castellana de estos fragmentos (Madrid 1988), mis referencias a Celso se hacen de acuerdo con la citada obra de Orígenes y siguiendo la traducción de D.Ruiz Bueno (Madrid 1967).

27. Cf. Harnack (1981, 73), H.Chadwick (Origen, Celsus and the Stoa, *JThS* 48, 1947, 34-49), Wilken (1984, 117 ss.), Fernández Ubiña (1988, 235 ss.). Arnobio (*Ad nat.* IV, 36; VII,36) muestra su asombro por las persecuciones, alegando que en las reuniones de fieles se reza, entre otros nobles fines, por los magistrados, los ejércitos y los reyes. Sobre la oración cristiana como arma defensiva del Imperio, cf. las numerosas referencias aportadas por Hornus (1960, 64 ss.).

cristianismo el baldón de religión apátrida, y lo asimila en este aspecto al judaísmo, cuyos adeptos pudieron gozar de algunas exenciones cívicas y militares, incluso tras haberse levantado en armas contra Roma (Simon, 1948, *o.c.* 125 ss. Cf. *supra,* nota 18). La pretensión cristiana no era, además, extraña a la cultura religiosa romana, aunque sí podía estimarse ambiciosa en exceso, pues los cristianos aspiraban a ser equiparados a los sacerdotes paganos, que no tomaban parte directa en los combates pero ofrecían sacrificios y plegarias a los dioses para propiciarse su ayuda y, con ella, la victoria. Para los cristianos, sin embargo, esta pretensión no podía ser más razonable al tener por seguro que su dios era el único verdadero... En todo caso, a fines del siglo II ya no sería insólita la presencia de cristianos en las legiones y en sus cuadros de mando (Ryan, 1952, 13, n. 24.): el propio Celso reconocía la existencia de profetas «que recorren las ciudades y se meten en los campamentos» (*Contra Celso*, VII, 9) y así lo ratifican los escritos posteriores de Tertuliano y Clemente o los diversos relatos sobre el controvertido milagro de la lluvia por intercesión de los fieles que militaban en la *legio XII fulminata Melitensis*, que veremos enseguida. Son éstos los testimonios explícitos más antiguos sobre la participación cristiana en los ejércitos, pero la literatura apologética nos ha mostrado algo, si cabe, más importante: la voluntad del sector más numeroso e influyente del cristianismo de integrarse en la vida cívica del Imperio y contribuir a su gloria con la capacidad benefactora de su dios, lo que incluía necesariamente su contribución a la victoria sobre los enemigos de Roma. Esta lucha contra la marginación fue magistralmente expuesta en el *Discurso o carta a Diogneto*, un texto apologético de singular valía, aunque anónimo y de datación incierta[28], donde, además, se imagina la venida de Cristo al mundo como la llegada del emperador a las Provincias (VII.6): aunque injustamente perseguidos, los cristianos llevan un género de vida idéntico a los demás, habitan en ciudades griegas o bárbaras, participan en todo como ciudadanos, se casan como todos, «obedecen las leyes establecidas» (V.10). Son el alma del mundo y no pueden desertar de él (VI.10).

28. Diogneto, personaje de alcurnia al que se dirige esta epístola, podría ser el tutor de Marco Aurelio, pero también se han dado argumentos para atribuir este escrito a Hipólito (principios del siglo III) y a Cuadrato (que dirigió una apología, hoy perdida, a Adriano).Cf. Quasten, vol. I, 245-6 y el exhaustivo estudio de Marrou (1997, 241-268) en su edición de *Sources Chrétiennes*.

4. VIOLENCIA Y PACIFISMO EN LOS EVANGELIOS APÓCRIFOS

La vía media defendida por los apologetas fue desbordada por grupos cristianos que defendían opciones más radicales, tanto de integración como de enfrentamiento al siglo y a su encarnación en el Imperio romano. No se trata, digámoslo una vez más, de tendencias social o religiosamente delimitadas y homogéneas, sino de corrientes por las que también fluían pensamientos diversos y a veces contradictorios. No podemos hablar de Iglesia, sino de iglesias, ni siquiera de cristianismo, sino de cristianismos. El precio de la ortodoxia y del triunfo católico será precisamente la condena y desaparición de esta rica diversidad teológica.

La recuperación de las doctrinas entonces marginadas es una tarea extremadamente complicada, pues han llegado a nosotros en refutaciones de sus enemigos o bien en la llamada literatura apócrifa[29], a la que se ha escatimado su valor documental y teológico hasta fechas muy recientes. El actual interés académico por la misma se ha reflejado en la serie especial que le ha consagrado el *Corpus Christianorum*, en las numerosas traducciones y estudios de sus obras, en la nueva revista (1990) *Apocrypha. Le champ des Apocryphes* y en la múltiples actividades de la AELAC (*Asociation pour l'Étude de la Litterature Apocryphe Chrétienne*). Sin embargo, es aún muy limitado el uso de esta literatura como fuente histórica y no son pocos los prejuicios acerca de la misma en muchos ambientes universitarios y clericales que la identifican con «textos misteriosos», «heréticos», «fabulosos», «iniciáticos», etc.[30] Transmitida de manera anárquica, continuamente recreada e interpolada, se trata en efecto de un

29. Nuestro conocimiento de estos grupos cristianos se ha enriquecido notablemente, como es bien sabido, tras el descubrimiento de numerosos textos gnósticos en Nag Hammadi (Alto Egipto) a fines de 1945. En español puede verse la versión (hecha del inglés) de Meyer (1986, con amplia bibliografía en pp. 159-166) y mejor aún la de Santos Otero (1993). Sobre la relación de los gnósticos con los ortodoxos, cf. Köster (1988, 748 ss.).

30. Este trato despectivo se remonta a la época antigua, pues ya Eusebio de Cesarea, tras enumerar los libros «admitidos» (los cuatro evangelios, Hechos, Cartas de Pablo, la I de Juan, la de Pedro), los «discutidos» (Carta de Santiago, la de Judas, la II de Pedro y la II y III de Juan) y los «espurios» (entre otros la Carta de Bernabé, la Didaché y el Apocalipsis), afirmaba que aun siendo los «no testamentarios» «conocidos por la gran mayoría de los autores eclesiásticos... jamás uno solo entre los escritores ortodoxos juzgó digno el hacer mención de estos libros en sus escritos» (*HE*, III, 25, 6). Cf. Junod, E. (1991) La littérature apocryphe chrétienne constitue-t-elle un objet d'études?, *REA* 93, 397-414.

material de difícil utilización debido a la imprecisión de su cronología y a la multitud de sus variantes textuales. Aun así, esta literatura apócrifa es casi siempre la mejor fuente de información sobre doctrinas heterodoxas que gozaron de una amplia aceptación, y puede por tanto servirnos de orientación en el laberinto de contradicciones que guiaron a los cristianos de los siglos II y III en su relación con la milicia y la violencia.

La diversidad doctrinal y moral fue, sin embargo, tal que solo a efectos narrativos, como ilustración de esta época creativa y relativamente libre, destacaremos aquí dos grandes corrientes cristianas que, en líneas generales, representan dos maneras alternativas de entender el mundo: la espiritualidad pacifista de inspiración gnóstica y las tendencias apocalípticas y violentas que sobreviven en algunos apócrifos, particularmente en los evangelios de la infancia de Jesús. No es necesario decir que ambas fueron condenadas por la gran Iglesia y desaparecerían en los siglos siguientes.

4.1. *La espiritualidad gnóstica*

De acuerdo con Harnack (1886, I, 227), el gnosticismo es, en esencia, «una aguda helenización del cristianismo» que dio nacimiento a su primera reflexión teológica. Pero no es solamente eso. Sus raíces, formas y contenidos precristianos, iraníes, judíos y griegos, muestran que el movimiento gnóstico no se circunscribe al ámbito religioso cristiano, sino que estamos ante una tendencia cultural extraordinariamente amplia y diversificada, que interesó principalmente a las minorías cultas de la sociedad y cuyo denominador ideológico común es la búsqueda de un conocimiento salvador[31]. Debido a su carácter elitista, el gnosticismo cristiano de época imperial se caracteriza por sus planteamientos políticos conformistas, ajenos al extremismo mesianista y apocalíptico de algunas comunidades primitivas. Inspirados en el pensamiento de Pablo, sus adeptos eran conscientes de que, a diferencia del judaísmo violento y antirromano, el cristianismo debía estar presto «a la sumisión y a la obediencia, resuelto a cualquier sufrimiento antes que tomar las armas

31. Puech, H.-C. (1982) *En torno a la Gnosis I*, Madrid 235 ss. Pagels, E. (1982) *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, 170 ss. Orbe, A. (1988) *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca, 22 ss.

y provocar una guerra civil» (Leclercq, 1933, 1121). Sus postulados, cívicos y patrióticos, no derivaban, sin embargo, de una reflexión política sino religiosa: el cuerpo, el mundo y el tiempo no eran, para ellos, sino cárceles del alma, creaciones de un dios o demon diabólico (a veces identificado con el Yahvé bíblico), que engañan al hombre y le impiden contemplar su auténtica condición divina (Puech, *o.c.* 245 ss.). De ahí su indiferencia ante las preocupaciones morales de otros grupos cristianos: siendo obra del demiurgo malvado, el sexo, los rituales o las instituciones sociales no merecen sino un desprecio espiritual absoluto. Ascetas o libertinos con su propio cuerpo, los gnósticos no tienen otro objetivo religioso que liberar de él la esencia espiritual del hombre, el soplo anímico que prueba su origen divino y su proximidad a dios. Algo que solo se logra mediante la *gnosis*, conocimiento revelado y salvador, la enseñanza más profunda de Jesús. Y lo mismo que el cuerpo es la tumba del alma, también los rituales e instituciones, eclesiásticas o políticas, son meras apariencias creadas por las fuerzas del mal, canales sin agua que engañan y satisfacen al hombre vulgar. El gnóstico desprecia tanto esta parafernalia insulsa que ni siquiera se molesta en rebatirla. Corpórea y superficialmente, se puede participar en todo, incluso en orgías o ritos paganos: lo único que importan es mantener pura nuestra sacrosanta intimidad, la llama divina que nos vivifica, que nos recuerda y nos une al mundo celestial, la patria perdida y añorada del alma.

No era ésta, ya se ve, una actitud meramente teórica, sino que comportaba una praxis cotidiana de evidente trascendencia política y social. En Lyon, Marco y sus seguidores gnósticos no fueron buscados ni condenados durante la masacre del 177, a pesar de que la persecución iba dirigida contra los cristianos en general. Años después, en Cartago, Tertuliano dice en su *Scorpiace* (1), escrito sobre el 208, que los herejes no sufrieron molestia alguna durante la salvaje persecución anticristiana de aquel año. Al contrario, algunos incluso se permitieron interceder ante las autoridades paganas en favor de los confesores. Por eso, al decir de Tertuliano, estos grupos gnósticos y heterodoxos florecen en tiempos de persecución. Una situación similar parece producirse en Egipto, Siria y Asia Menor, regiones donde las persecuciones locales solo afectaron a la iglesia ortodoxa. De hecho, los grandes líderes gnósticos -Basílides, Valentín, Heracleón- y sus principales discípulos murieron de muerte natural. No se libraron del patíbulo por azar, sino como consecuencia lógica de su actitud conciliadora hacia Roma y hacia las costumbres del entorno social en que vivían. Consecuencia también, y sobre todo, de su oposición

al martirio como tal, cuyo valor espiritual negaban[32], y de sus concepciones globales sobre el cristianismo, que para muchos de ellos era ante todo una filosofía salvífica, revestida con ritos y creencias similares a los de Mitra y otros cultos orientales, pero no un apéndice del judaísmo milenarista y mesiánico. En este sentido, el gnosticismo cristiano puede considerarse una religión autónoma, no una secta herética sino un rival del cristianismo. De hecho, los gnósticos no renunciaban a ninguna práctica religiosa del paganismo oficial y popular y se hallaban por tanto plenamente integrados en la sociedad de su entorno. Participaban sin reparos en sus procesiones y en sus festividades, portaban coronas de laurel, inmolaban a los ídolos y al genio del emperador y comían con sus compatriotas la carne de los sacrificios[33].

Paganos, pues, en todas sus manifestaciones externas, diferenciados tan solo por sus creencias espirituales mistéricas y secretas, los gnósticos no ponían en peligro la *pax deorum* y en consecuencia no podían ser confundidos con los cristianos intransigentes que renegaban de la piedad tradicional. Marción justificaba su oposición al dios del Antiguo Testamento por sus actitudes belicistas, irreconciliables con el evangelio de Jesús y con el dios del amor que éste predicaba. En realidad, él creía que se trataba de dos dioses diferentes: apasionado, cruel y violento el uno, generoso, compasivo y pacífico el otro. Y lo mostró sin mayor dificultad mediante una serie de antítesis sacadas del Antiguo y del Nuevo Testamento en las que se observaba una diferencia sustantiva del dios judío y del dios cristiano. Como es sabido, los grupos ortodoxos y los llamados Padres de la Iglesia se encontraron en una situación muy embarazosa para refutar esas antítesis, pues a la postre habían de aceptar la naturaleza belicosa de Yahvé y justificar sus despiadadas acciones en un sentido metafórico, o bien se veían forzados a buscar paralelos de violencia similar en los Evangelios. Tarea inútil, como ya apuntó Harnack, pues a la luz de los textos canónicos «Marción entendió el concepto cristiano de dios

32. Ireneo, *Adv. Haer.* IV, 33.9. Marción y sus seguidores fueron los únicos gnósticos que valoraron positivamente el martirio, según Eusebio (*HE*, IV,15; cf. *Acta S.Pionii* 21,5), y no por casualidad fueron también los únicos que trataron de constituirse institucionalmente en «iglesia». A Harnack debemos una de las monografía pioneras sobre este ilustre heterodoxo (*Marcion. Das Evangelim vom fremden Gott*, Leipzig, 1924). Cf. además E.C. Blackman (*Marcion and his influence*, Londres 1948) y Frend (1986, 212-218).

33. Ireneo, *Adv. Haer.* 1,24-25; II,14. Tertuliano, *Adv. Hermogenem*, 1 (recuérdese que Hermógenes trabajaba en Cartago pintando ídolos...). Cf. Frend, 1954, 29-30.

de una manera esencialmente correcta», y era absolutamente imposible establecer ningún tipo de paralelismo entre el dios judío y el dios cristiano. A Marción le corresponde, en suma, el gran mérito de rechazar el Antiguo Testamento antes que manchar la imagen del Padre de Jesús con los rasgos de un dios violento[34]. Su pacifismo fue compartido por otros gnósticos de la época. Carpócrates y sus seguidores seguían doctrinas muy próximas acerca de la metempsícosis o transmigración de las almas después de la muerte a otros cuerpos, y de ahí derivaba probablemente su respeto absoluto a la vida en general y su condena radical del homicidio, de la guerra y de la milicia. Intriga, por eso, que, según Filastrio (*De haer.* 57), los carpocracianos fuesen también llamados *militi* porque a sus filas se incorporaron soldados que negaban principios fundamentales del catolicismo, como el juicio y la resurrección (Crescenti, 1966, 79-80). Los ideales pacifistas son igualmente destacables en el astrólogo sirio Bardesano (154-222), discípulo de Valentín que vivió a inicios del siglo III y que narraba con complacencia cómo, entre los pueblos Seres, el planeta de la guerra, Marte, carece de poder para impulsar a un hombre a derramar la sangre de su hermano con un arma de hierro, de modo que entre ellos nadie mata ni es matado[35].

4.2. *Los Evangelios de la Infancia*

En contraste con la literatura pacifista de estas corrientes gnósticas, la simbología militar se emplea profusamente en los escritos de los grupos cristianos más radicales. Porque a veces no estaba claro su carácter puramente metafórico, ello podía dar lugar a malentendidos. En particular el concepto *miles Christi* se prestaba a una interpretación literal, hostil incluso al Imperio, como vemos en las *Actas de Pablo*, escritas a fines del siglo II por un presbítero de Asia Menor[36]. El copero de Nerón, convertido por el apóstol, declara que Cristo destruirá todos los reinos de este mundo, pues solo él es el rey de todos los tiempos, y que Pablo busca soldados para este gran rey. Nerón, creyendo que un usurpador había

34. Harnack (1981, 47), Lebreton y Zeiller (1976, 7 ss.) y Grant (1988, 476 ss.).

35. Bardesanes, *Leges Serum*, 26 (= PLS 1, II, col. 582). Cf. Bainton (1946, 195), Zampaglione (1973, 238-240) y Mazzarino (La democratizzazione... *o.c.* 76 ss.).

36. Piñero, A. (1989) *Los apócrifos del Nuevo Testamento*, Madrid, 121-126.

entrado en Roma, le pregunta: «¿Acaso sirves tú, Patroclo, en el ejército de ese rey? Él lo confiesa y otro tanto hacen los cristianos que le acompañaban: «también nosotros estamos en el ejército de ese rey de los tiempos...» Nerón ordenó buscar y ejecutar a estos soldados de Cristo. Pablo fue conducido ante el emperador, quien le dice: «Hombre del gran rey, mas ahora mi prisionero, ¿por qué penetras secretamente en el imperio de los romanos y reclutas soldados de mi provincia?» A lo que Pablo replica: «César, no solamente de tu provincia reclutamos soldados, sino del mundo entero. Pues me ha sido encomendada esta misión, que ningún hombre que desee servir a mi rey sea excluido. Si tú también lo crees bueno, ¡sírvele!... Pues no marchamos nosotros, como supones tú, tras un rey procedente de este mundo, sino del cielo... No soy un desertor de Cristo, sino un leal soldado del Dios viviente». Aun tratándose de un relato novelado que idealiza los tiempos y las actitudes apostólicas frente a un tirano y fiero enemigo de los cristianos, es obvio que el mensaje transmitido enfrenta dos mundos antagónicos: ser soldado de Cristo parece incompatible con serlo del César. De todos modos, esto solo podía deducirse no sin cierta predisposición para ello, y nada indica desde luego que éste fuese el sentimiento dominante entonces en las comunidades cristianas.

La violencia, casi siempre innecesaria, es también uno de los rasgos más llamativos de algunos evangelios apócrifos que gozaron de gran popularidad, algo que interesa destacar porque algunos investigadores han basado en el pacifismo del propio Jesús la objeción militar de los primeros cristianos. Esta visión romántica se desvanece a la luz de estos evangelios (Quasten, I, 130). Ellos ratifican, por el contrario, la diversidad de tendencias del cristianismo antiguo y la familiaridad de algunas de ellas con las actitudes incívicas que imperaban en la sociedad romana. El pequeño Jesús que protagoniza estos cuentos evangélicos es, en efecto, intolerante, resabiado y resentido, implacable con sus jóvenes contrincantes, en absoluto partidario de ofrecer la otra mejilla en caso de agresión: «En estos episodios, no exentos de cierta ingenuidad, se dibuja un carácter de Jesús no siempre atrayente. Frecuentemente aparece como un niño caprichoso, vengativo, que hace alarde de su potencia divina más para castigar que para curar. Resulta difícil imaginarse cómo aquellas primitivas cristiandades podían complacerse contemplando tales retratos de Jesús. Y, sin embargo, es evidente que ejercieron sobre ellas un grande influjo y gozaron en todo tiempo de una extraordinaria difusión» (Santos Otero, 1993, 275). Es harto razonable la hipótesis que considera estos evangelios la literatura preferida de gente iletrada y fanatizada, propensa a dar una solución

contundente a cualquier conflicto social[37], pero no es menos cierto la abundancia de rasgos gnósticos en los mismos y, en consecuencia, también cabe vincularlos a sectores cultos de las primeras comunidades.

El *Evangelio del Pseudo Tomás*, escrito probablemente a fines del siglo II y dirigido «a los hermanos procedentes de la gentilidad», comienza así[38]: «Este niño Jesús, que a la sazón tenía cinco años, se encontraba un día jugando en el cauce de un arroyo después de llover. Y recogiendo la corriente en pequeñas balsas, la volvía cristalina al instante y la dominaba con sola su palabra... Se encontraba allí presente el hijo de Anás, el escriba, y tuvo la ocurrencia de dar salida con un mimbre a las aguas embalsadas por Jesús. Al ver éste la fechoría, se indignó y le dijo: "¡Malvado, impío e insensato! ¿Es que te estorbaban las balsas y el agua? Pues ahora te vas a quedar tú seco como un árbol, sin que puedas llevar hojas ni raíz ni frutos". Inmediatamente se quedó el muchacho completamente seco. Y los padres tomaron al desgraciado, llorando su tierna edad, y lo llevaron ante José, increpando a éste por tener un hijo que hacía tales cosas.

Iba otra vez por medio del pueblo y un muchacho, que venía corriendo, fue a chocar contra sus espaldas. Irritado Jesús, le dijo: "No proseguirás tu camino". E inmediatamente cayó muerto el rapaz... Acercándose a José los padres del difunto, le increparon diciendo: "Teniendo un hijo como éste, una de dos: o no puedes vivir con nosotros en el pueblo, o tienes que acostumbrarle a bendecir y no a maldecir; pues causa la muerte a nuestros hijos". José llamó aparte a Jesús y le amonestó de esta manera: "¿Por qué haces tales cosas, siendo con ello la causa de que éstos nos odien y persigan?" Jesús replicó: "Bien sé que estas palabras no proceden de ti. Mas por respeto a tu persona callaré. Esos otros, en cambio, recibirán su castigo". Y en el mismo momento quedaron ciegos los que habían

37. Helgeland, Daly y Burns, 1987, 46. La única referencia que conozco en este sentido procede de Ireneo de Lyon, que desacreditaba los apócrifos (aludiendo precisamente a *Pseudo Tomás*) como literatura para simples: los marcosianos «introducen subrepticiamente una multitud infinita de Escrituras apócrifas y bastardas hechas por ellos mismos para causar impresión en los simples de espíritu y en los que ignoran los escritos auténticos...» (*Adv. haer.* I, 20,1). El valor histórico de esta afirmación es, sin embargo, bastante relativo, pues se trata de una acusación muy manida en las querellas intestinas de los autores cristianos.

38. Helgeland (1979, 763-764) confunde este evangelio de la infancia con el evangelio gnóstico de Tomás. En realidad son dos obras diferentes cuya dependencia es discutida (Santos Otero, *o.c.*, 276 ss.; Piñero, *o.c.* 83 ss.). Por otra parte, Eusebio de Cesarea (*HE* III, 25,6-7) alude no al evangelio de la infancia, que es el que aquí nos interesa, sino al gnóstico, y no lo critica violentamente como dice Helgeland (*Ibid.*).

hablado mal de él. Los testigos de esta escena se llenaron de pavor y quedaron perplejos, confesando que cualquier palabra de su boca, fuera buena o mala, resultaba un hecho y se convertía en una maravilla. Cuando José se dio cuenta de lo que Jesús había hecho, le cogió de la oreja y el tiró fuertemente. El muchacho entonces se indignó y el dijo: "Tú ya tienes bastante con buscar sin encontrar. Realmente te has portado con poca cordura. ¿No sabes que soy tuyo? No me seas causa de aflicción"». Aunque más adelante devolverá la vista a estos malditos judíos (VIII, 1-2), resucitará a varios muertos (IX, XVII-XVIII), curará a un herido (X) y acometerá diversas maravillas (XI-XIII, XVI), el *Evangelio del Ps.Tomás* también comenta otras tropelías del niño divino, como su reacción cuando el maestro que le enseñaba las letras griegas le dio un golpe en la cabeza: «Cuando el niño sintió el dolor, le maldijo; e inmediatamente se desvaneció el maestro y cayó a tierra de bruces. El muchacho volvió a casa de José. Éste se llenó de pesar y dijo a su madre que no le dejara salir fuera de casa, porque todos los que le enojaban quedaban muertos» (II-V, XIV 2-3).

Historias similares abundan en otros evangelios del género, como el *Pseudo Mateo* (2-8), el *Evangelio árabe de la Infancia* (XXXVI, XL, XLVII, XLIX), *Libro sobre la infancia del Salvador* (I) o el *Evangelio armenio de la Infancia*, donde se reproduce además una extensa conversación de Jesús con dos soldados a los que explica los más intrincados arcanos de su vida y doctrina[39]. En ninguno de ellos se pone en duda la moralidad de la violencia ni el servicio militar. A la luz de esta literatura, el ejército es aún contemplado como algo ajeno al cristianismo y solo esto puede justificar la escasez y fragmentación de nuestras informaciones. Un desapego que resulta por lo demás comprensible si se tiene en cuenta la mala calaña y el descrédito de quienes se incorporan a las legiones romanas (ladrones, criminales, gladiadores, bárbaros y esclavos), según atestiguan tantas y tan variadas fuentes: Tácito, Plinio, Suetonio, Apuleyo, SHA, Digesto... La expansión acelerada del cristianismo durante el siglo III y el reverdecimiento de actitudes rigoristas que reaccionan vigorosamente ante la relajación doctrinal y moral, explican tanto la presencia significativa de cristianos en el ejército como su crítica por parte de fieles radicales y de sectas mesianistas que consideran el servicio militar como una traición a Cristo, señor único de los ejércitos, según veremos en el

39. Cf. la edición y traducción de estos textos en Santos Otero, *o.c.*, 301 ss.

capítulo siguiente. Sin embargo, ya a fines del siglo II encontramos el testimonio más elocuente de militares cristianos que, por su proximidad a dios y a Roma, recibirán los más encendidos elogios de sus hermanos de fe, incluyendo a intransigentes como Tertuliano.

5. LA *LEGIO XII FULMINATA* Y EL MILAGRO DE LA LLUVIA

Narrado por autores cristianos y paganos, representado en monedas y en los bajorrelieves de la columna aureliana, tenido por prueba irrefutable de que el Imperio aún gozaba de la providencia divina, el milagro de la lluvia es uno de los acontecimientos más fascinantes del siglo II. Y es muy probable que lo fuese aún más para los coetáneos, dadas las penosas adversidades que sufrían por entonces el Estado y la sociedad romana. En efecto, apenas iniciado el reinado de Marco Aurelio y de su hermano adoptivo Lucio Vero (161), estalló la guerra contra los partos, que duraría dos años. Las pérdidas fueron numerosas, pero mucho más grave sería la epidemia (quizá bubónica) que trajeron de allí las legiones romanas: extendida por Italia y el Mediterráneo central, sus efectos devastadores fueron comparables a los de la peste negra que asoló Europa en la Edad Media (Morris, 1952, 34). Por esas mismas fechas, en torno al año 167, los germanos, tras derrotar a las tropas romanas, desbordan el *limes* danubiano y poco después penetran en Italia y asedian Aquileya[40]. Era la primera de las muchas invasiones que al cabo decidirán la suerte final del Imperio. No se conocía nada igual desde los tiempos de Aníbal, y habría que remontarse al año 101 a.C., cuando Mario derrotó a los cimbrios, para encontrar la última amenaza de bárbaros sobre la península italiana. Sacerdotes extranjeros fueron convocados a Roma para celebrar sus ritos purificadores y apotropaicos y el propio emperador celebró durante siete días un *lectisternium*, es decir, un suntuoso banquete ofrecido a los dioses cuyas imágenes se colocaban sobre lechos delante de la mesa donde estaba la comida preparada por los *epulones*, sacerdotes que presidían el festín sacrificial (SHA, *Vita Marci*, 13,1-2). Se tomaron, además, otras medidas extraordinarias, como la subasta de propiedades imperiales y el alistamiento de esclavos, gladiadores, ladrones e incluso auxiliares de los mismos

40. Zwikker (1941, 101) fecha este asedio el año 171, pero otros autores lo sitúan cuatro años antes (Morris, 1952, 35).

germanos a los que se iba a combatir. Así fue como se logró restablecer el orden y expulsar a los bárbaros de Italia el 169, año en que muere L. Vero: esta situación de emergencia, que la Historia Augusta (*Ibid.* 21,6-9) equipara a los peores momentos de la guerra púnica, justificaría la presencia de refuerzos orientales en los que probablemente no faltarían cristianos, como veremos más adelante. La paz no quedó, sin embargo, asegurada en toda la frontera, pues a través del bajo Danubio se producen ahora otras incursiones de pueblos vecinos que alcanzan el Mediterráneo central y devastan Grecia. Tras tres años de guerras y numerosas pérdidas humanas y materiales se recuperó al fin un momento de tranquilidad y Marco Aurelio recibió el título de *Germanicus* el año 172. Para consolidar sus triunfos, el emperador lanza una contraofensiva por las actuales regiones de Bohemia y Moldavia, pero hubo de interrumpirla ante la sublevación de su general Avidio Casio. Éste, incitado por la falsa noticia de la muerte de Marco, había sido proclamado augusto por los ejércitos de oriente el 175. Aunque el pronunciamiento duró solamente tres meses, al cabo de los cuales el usurpador fue asesinado (julio del 175), el daño político era irreparable, pues la mayoría de las tropas y de la sociedad oriental, sobre todo en las grandes ciudades de Antioquía y Alejandría, había apoyado con entusiasmo a Casio. Consciente de ello, Marco Aurelio concluyó rápidamente una paz con los bárbaros y dedicó año y medio a visitar las provincias rebeldes, tratando de recuperar la lealtad y la confianza perdidas con no pocas muestras de clemencia. Para asegurar la sucesión, su hijo Cómodo, que entonces contaba 14 años de edad, invistió la *toga virilis* el 175 y fue proclamado emperador dos años después. Apoyados por el fuerte partido pacifista del senado, Marco Aurelio y Cómodo aún tuvieron tiempo de sellar diversos tratados con las tribus germanas del Danubio, que darían a la zona casi cien años de paz. Según el historiador Aurelio Víctor (*Caes.* 16, 15), a la muerte de Marco Aurelio (180) el senado y el pueblo romano aprobaron honrar su memoria con la erección de templos y columnas: entre éstas se hallaría la célebre columna aureliana que, concluida antes del 193, reproducía en 116 escenas todas las guerras del emperador filósofo (Morris, o.c. 43). Colocada inicialmente en el Campo de Marte, junto a la vía Flaminia, todavía hoy puede contemplarse en el centro de Roma, en la piazza Colonna, aunque con ligeras modificaciones en su basamento y culminada con una estatua renacentista de san Pablo.

El milagro de la lluvia tuvo lugar en el epicentro de esta época calamitosa, en el transcurso de un enfrentamiento con los cuados en los

años 172-174[41]. A resultas de una torpe maniobra táctica, el ejército romano, agotado y diezmado, quedó acorralado por los bárbaros en una zona estéril e imposible de avituallar. Cuando los soldados estaban a punto de perecer de sed e inanición, una lluvia inesperada les dio fuerzas suficientes para romper el cerco y derrotar al enemigo. La victoria se vio facilitada por los rayos terroríficos que cayeron sobre los sitiadores llevándoles la muerte y el pavor. Roma entera celebró el portento como una ayuda providencial de sus divinidades. Los cristianos, en cambio, afirmaban que fueron los fieles que militaban en la *legio XII* quienes lograron el milagro con las plegarias dirigidas a su dios. Las fuentes también discrepan en otros puntos. Veamos las más importantes:

Dion Casio, que dedicó varios capítulos de su *Historia* (72, 8-10) a narrar este acontecimiento, cree que la lluvia sobrevino «no sin mediación divina». Sin entrar en más pormenores ni darnos su opinión personal, se limita a decir que el prodigio fue atribuido al mago egipcio Arnufis, compañero del emperador Marco, que había invocado a varias deidades (*daimones*, dice Dion), muy particularmente a *Hermes Aerios*, y había logrado así atraer la lluvia. Arnufis debió gozar de cierta popularidad en

41. La datación exacta es problemática porque no se concilian fácilmente los datos literarios y la secuencia narrativa de la columna antonina. Dion Casio cree que el portento fue saludado por los soldados con la proclamación de Marco Aurelio como *imperator VII* (título atestiguado también en las acuñaciones), situándolo, por tanto, en el verano del 174, fecha admitida por numerosos historiadores (Sordi, 1958, 54); pero la escena milagrosa de la lluvia (la decimosexta de las 116 que contiene la columna) se ha fechado tradicionalmente en el 171 (Domaszewski, 1894, 612-619; Zwikker, 1941, 206-226). Dado que M.Aurelio también emitió monedas con la figura de Júpiter lanzando un rayo y, además, en la escena XI de la columna aparece un relámpago fulminando las máquinas de asedio enemigas, historiadores como Morris (1952, 39) o Helgeland (1979, 772) creen probable que los hechos milagrosos acaecieran durante el verano del 173. Otros estudios numismáticos han llevado a conclusiones diferentes: C.H. Dodd (Chronology of the Danubian Wars of the Emperor Marcus Antoninus, *Numismatic Chronicle* 13, 1913, 161-199 y 276-321) señaló como fecha probable el 172, al igual que Guey (1948 y 1949) y Rubin (1979, 365-6). Algunas inscripciones fragmentarias aparecidas recientemente en *Carnuntum* (AE 1982, 778-785), en la zona donde estuvo el templo de Júpiter y se levantó una estatua a Marco Aurelio, están dedicadas a este dios -*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) K(arnuntino?)*- el día 11 de Junio (*III idus Iunias*) de una serie de años que se inicia en el 172. Esto ha hecho pensar a numerosos historiadores que el acontecimiento que se conmemoraba anualmente ese día era el milagro de la lluvia, pero nada puede afirmarse con certeza pues el minucioso estudio epigráfico de Salomies (1990, 107 ss.) llega a la conclusión de que la serie se remonta al año 159, bajo el reinado de Antonino y Marco, y en consecuencia no puede ser el prodigio de la lluvia lo que celebran esas inscripciones.

su tiempo, pues es mencionado con el título de *hierogrammateus* en una inscripción griega dedicada a Isis, hallada en Aquileya (*AE*, 1934, n.245, p. 64), y ya antes, con ocasión de la epidemia que asoló el imperio en 167, pudo haber entrado en contacto con Marco Aurelio, quizá no como mago -han precisado algunos- sino como curandero, aunque yo no acierto a ver la diferencia (Peterson, 1895, 472-3; Guey, 1948, 19-20 y 30-31; Fowden, 1987, 87 ss.). Por otra parte, el dios Hermes al que dirigió sus artes mágicas se ha identificado con el dios egipcio Thot Shu (Guey, 1948, 47 ss. Beaujeu, 1955, 342 ss.) y con su acción providencial frente a los cuados se ha relacionado la serie de monedas emitidas por Marco Aurelio y el senado en los años 173/174 con la imagen de Mercurio, exenta o en un templete, y la leyenda *relig(iô) Aug(usti)*. La popularidad del mago y el supuesto sincretismo de los dioses Hermes, Mercurio y Thot ha dado cierta credibilidad al *logos* de Arnufis, pero la verdad es que Dion Casio solo lo transmite como un rumor al que no concede especial interés. A fin de cuentas los hechos portentosos eran algo habitual en la literatura y en la ideología del mundo clásico, y el propio Dion ya había relatado con anterioridad algunos de ellos, incluyendo otra lluvia conseguida mediante magia el año 42 a.C., cuando las tropas romanas de Gnaeus Hosidius Geta, que luchaban contra los *mauri*, se aventuraron en una persecución suicida a través del desierto: ante la falta de agua que pronto amenazó dramáticamente al ejército, Geta siguió el consejo de recurrir a los ritos y encantamientos de un hechicero indígena, con los cuales se logró una lluvia providencial. Ante la evidencia de que las fuerzas celestiales estaban con los romanos, las tropas moras depusieron las armas (60, 9,2-4).

En su epítome del citado libro 72 de Dion Casio, el historiador bizantino Xifilino (siglo XI) interrumpe la narración con un comentario personal (72, 9) en el que afirma que el protagonismo de Arnufis fue un error, posiblemente intencionado, del historiador, pues Dion había aludido con anterioridad a esta legión con el título honorífico de *keraunobólos* (*Fulminatrix*[42]), que había recibido precisamente por este acontecimiento: es

42. Xifilino se refiere al pasaje 55, 23, aunque, a fuer de precisión, Dion utiliza ahí un nombre similar, pero diferente: *keraunoforos*, es decir, *Fulminigera* o *Fulminata* (Cf. nota aclaratoria de Cary en su edición de *LCL*, vol. IX, p. 28, n.2). Dado que el rayo era sagrado para los romanos, es posible que hubiese caído uno sobre el campamento de la *legio XII* y que ésta tomara entonces el nombre de *Fulminata*, como ya apuntó el historiador decimonónico E. Renan (*Marco Aurelio y el fin del mundo antiguo*, Buenos Aires, 1965, 127).

decir, Dion sabía que no hubo intercesión del tal Arnufis, máxime cuando Marco detestaba a los magos. Xifilino da entonces la versión que considera correcta: una legión de Marco estaba integrada por cristianos de Melitene (Capadocia); cuando Marco se vio en situación desesperada, el prefecto le advirtió que los cristianos podían lograr cualquier cosa con sus oraciones y que una legión entera estaba compuesta por soldados de esa secta. El emperador les pidió entonces que rezaran inmediatamente a su dios, el cual oyó sus súplicas, mandó la lluvia y aplastó a sus enemigos bárbaros con granizos y rayos. En agradecimiento, Marco honró con un decreto a los cristianos y dio a esa legión el nombre de *keraunobólos* (*Fulminatrix*). Xifilino afirma que una carta del propio emperador confirmaba sus palabras, aunque los griegos, que conocían toda la verdad, preferían ignorarla.

En este punto acaba Xifilino su interpolación (deudora en gran medida de Eusebio) y prosigue con el epítome de Casio: llovió tanto y tan mansamente que los romanos pudieron calmar su sed mirando simplemente al cielo, y dar de beber a sus caballos con el agua que recogían en escudos y cascos. Los cuados lanzaron de inmediato un ataque tan feroz que el ejército romano no lo habría resistido a no ser por los rayos que comenzaron a caer sobre los bárbaros. En el mismo lugar, pues, se podía ver agua y fuego brotando del cielo, pero mientras en un lado de la batalla, donde estaban los romanos, los soldados se refrescaban y bebían, en el lado contrario sus enemigos bárbaros eran fulminados por los rayos. La propia lluvia apagaba el fuego esporádico que pudiera caer en el campo romano. El agua que inundaba el campo de los bárbaros no hacía, por el contrario, sino intensificar la fuerza de los rayos: para ellos no había más salida que refugiarse entre los romanos o bien herirse desesperadamente para calmar con su sangre las quemaduras del fuego. Marco tuvo piedad de ellos. Por último, dice Xifilino, cuando los soldados lo proclamaron *imperator* por séptima vez, aceptó este honor sin previa votación senatorial, como era su norma, pues lo consideró un regalo del cielo y así lo hizo saber al Senado. Faustina, esposa de Marco Aurelio, recibió el título de «Madre del Campamento»[43].

43. Faustina es también llamada *mater castrorum* en la Historia Augusta (*Vita Marci*, 26,8) y en *CIL* XIV, 40. Es probable, por tanto, que sea ella la persona imperial designada con este título en una inscripción aparecida en *Carnuntum* (AE 1982, 781). Cf. Salomies, 1990, 108.

Eusebio de Cesarea (*HE*, IV, 27) tomó su información de Apolinar, obispo de Hierápolis, autor coetáneo del portento, que dirigió una apología a Marco Aurelio, aunque ni ésta ni ninguna otra de sus muchas obras ha llegado hasta nosotros. Poco convencido de su verosimilitud (Sage, 1987, 96 ss.), Eusebio narra así los hechos: «Es tradición que Marco Aurelio César, hallándose en orden de batalla frente a los germanos y los sármatas, por causa de la sed que apretaba a su ejército, pasaba gran apuro. Mas los soldados que militaban bajo la, así llamada, legión de Melitene -que por su fe todavía subsiste hasta hoy desde entonces-, formados frente al enemigo, pusieron sus rodillas en tierra, según nuestra familiar costumbre de orar, y dirigieron sus súplicas a Dios. Semejante espectáculo pareció, en verdad, muy extraño a los enemigos, pero otro documento refiere que al instante les sorprendió otro espectáculo todavía más extraño: un huracán ponía en fuga y aniquilaba a los enemigos, mientras la lluvia caía sobre el ejército de los que habían invocado el socorro divino y lo reanimaba cuando ya estaba todo él a punto de perecer por causa de la sed. El relato se conserva incluso en los escritores alejados de nuestra doctrina que se preocuparon de escribir sobre aquellos tiempos. También los nuestros lo dan a conocer. Sin embargo, los historiadores de fuera, como ajenos a la fe, exponen, sí, el prodigio, pero no confiesan que éste se realizó por las oraciones de los nuestros; en cambio, los nuestros, como amantes de la verdad, transmiten con sencillez lo ocurrido y sin malicia. De éstos podría ser también Apolinar, quien afirma que la legión autora del prodigio por su oración recibió del emperador, a partir de entonces, un nombre adecuado al suceso, que en lengua latina se dice *Fulmínea* (*keraunobólos*). Testigo de estos hechos, digno de crédito, podría ser también Tertuliano, quien dirigió al senado la *Apología* latina en favor de la fe, de la que ya más arriba hemos hecho mención, y confirma el relato con una demostración más amplia y más clara. Escribe, pues, él también y dice que todavía se conservan cartas de Marco, el emperador más inteligente, en las cuales él mismo atestigua que, estando su ejército a punto de perecer en Germania y por falta de agua, se salvó por las oraciones de los cristianos. Y sigue diciendo Tertuliano que el emperador amenazó incluso con pena de muerte a los que intentaran acusarnos» (*HE*, V,5, 1-6).

Las restantes fuentes escritas a las que alude Eusebio son bastante menos explícitas: además de la referencia citada de Dión Casio, el prodigio fue efectivamente recogido por diversos escritores paganos, como Temistio, Claudiano o la Historia Augusta, y atribuido a diversas divinidades

romanas o a la piedad del emperador[44]. Los SHA (*Vita Marci* 24,4), confundiendo probablemente las distintas escenas de la columna aureliana, atribuyen el prodigio a las plegarias de Marco Aurelio: «logró con sus súplicas desviar un rayo del cielo para que cayera contra una máquina de guerra de los enemigos, consiguiendo la lluvia para su ejército que se veía angustiado por la sed». Este papel protagonista del emperador se remonta a fechas próximas al milagro, según vemos en el libro XII (194-200) de los Oráculos Sibilinos, escrito en tiempos de Maximino (235-238) por un autor judío que, no necesariamente por ser tal, como afirma Guey (1948, 17), silencia el papel de los cristianos: «Alguna vez les brotará a los romanos la espiga de la más terrible herida de las guerras; y arrasará toda la tierra de los germanos, cuando la gran señal de Dios desde el cielo aparezca y a los hombres de casco broncíneo salve por la piedad de su rey, pues Dios celestial le prestará su mayor atención en todo: cuando lo pida hará que llueva fuera de ocasión agua pluvial»[45]. En su *Panegírico al sexto consulado del emperador Honorio*, del año 404, Claudiano recoge otra leyenda, probablemente paralela a la de Arnufis, que atribuía el prodigio de la lluvia a Juliano Caldeo y a sus artes mágicas, el cual ciertamente acompañó a Marco Aurelio en sus campañas, aunque no en su condición de mago sino de escritor y filósofo: «Y tú, benévolo Marco, no regresaste a los templos de la patria invocado con tan gran entusiasmo cuando Fortuna liberó de peligros semejantes a Hesperia por todas partes cercada por pueblos bárbaros. No hubo allí mérito alguno de los caudillos. Pues cayó sobre el enemigo una lluvia de fuego. A uno su abrasado caballo lo llevaba tembloroso en el lomo humeante; otro cayó consumido por el casco que se fundía; las lanzas resplandecieron derretidas por rayos y las espadas se desvanecieron de pronto en humo. Entonces la batalla, restringida al cielo, desconoció las armas mortales, ya si las fórmulas caldeas armaron con sus ritos mágicos a los dioses, o si, como pienso yo, la vida intachable de Marco pudo merecer todo el apoyo del Tonante»[46].

De los autores cristianos que refieren este milagro, el testimonio de Tertuliano es particularmente valioso, a pesar de su brevedad, por su proximidad temporal a los hechos y porque su información procede de

44. Cf. A. Garzetti (*L'impero da Tiberio agli Antonini*, Bolonia, 1969, 515-516) y Fowden (1987, 83 ss.).

45. Trad. de E. Suárez de la Torre, en Díez Macho, *Apócrifos del AT*, vol. III, 374.

46. Claudiano, *Sexto cons. de Honorio*, 340-350. Temistio (*Orat.* 15, 191 b-c) atribuye el portento a Antonino Pío y dice haber visto una representación pictórica del mismo.

una fuente diferente a la de Apolinar y Eusebio, aunque ignoramos cuál[47]. Sus palabras merecen un plus de fiabilidad por referirse al prodigio sin darle mayor importancia, como algo bien conocido de todos. Extraña, sin embargo, su silencio sobre la legión de Melitene, algo que no puede atribuirse a que ésta no era mencionada en las cartas imperiales de las que dice tomar su información: «nosotros presentamos algún protector, si atendemos a las cartas de Marco Aurelio, sapientísimo emperador. En ellas se testifica que seguramente la sed germánica desaparece al ser pedida la lluvia en las oraciones de los soldados cristianos. Este emperador no revocó abiertamente la pena conminada contra los cristianos, pero la neutralizó decididamente, promulgando una condena ciertamente terrible contra los acusadores» (*Apología* 5,6. Cf. *Ad Scapulam* 4,7 ss.). Como veremos más detenidamente en el capítulo siguiente, el interés de Tertuliano no es informar sobre un acontecimiento que entonces debía ser de conocimiento público, sino esgrimirlo como prueba de la lealtad cristiana al emperador legítimo (en contraste con la deslealtad de muchos enemigos del cristianismo). Por eso, según él, los cristianos gozaron desde Tiberio de la protección imperial. Su alusión a este hecho era especialmente convincente, pues al producirse la usurpación de Avidio Casio en Siria y Egipto, la *legio XII fulminata* se mantuvo fiel a Marco Aurelio y fue el instrumento clave para el restablecimiento de su autoridad en Oriente. Esta fidelidad le valió el apelativo de *certa constans*[48]. A inicios del siglo V, cuando Orosio escribe sus *Historias* para mostrar los beneficios que el cristianismo había reportado al imperio, han desaparecido ya todas las dudas sobre la fidelidad política de los cristianos. Su interés es ahora destacar el poder de Cristo como dios de los ejércitos y de ahí que se subraye ante todo el escaso número de soldados que, guiados por Él, lograron derrotar a las numerosas y crueles tribus bárbaras coaligadas contra Roma: «Que esta guerra fue dirigida providencialmente por Dios lo prueba clarísimamente, entre otros argumentos, sobre todo una carta de este prudente y honrado emperador [Marco Aurelio]. Efectivamente,

47. Harnack (1894, 842). Una valoración concisa y clarificadora de estas tradiciones puede verse en Gabba (1974a, 77-78). Sage (1987, 112-113) ha puesto en duda que el relato de Tertuliano y el de Apolinar sean independientes, pero este historiador no logra demostrar, creo yo, que el primero dependiese del segundo.

48. Ritterling (1925, col. 1710). Es posible, como creía Harnack (1894, 836), que Apolinar escribiese su *Apología* antes del 175 y que por eso no aludiese a la lealtad de la legión XII.

al sublevarse estos pueblos de crueldad bárbara y de cantidad innumerable, esto es, los marcomanos, los cuados, los vándalos, los sármatas, los suevos y casi toda Germania, y al peligrar el ejército, que había avanzado y había sido rodeado en territorio de los cuados, peligro que se debía más a la scd, ya que faltaba el agua, que al enemigo, se produjo ante la invocación del nombre de Dios, invocación que de pronto hicieron públicamente unos cuantos soldados que se abandonaron a las preces con extraordinaria fe, se produjo, digo, una lluvia tan intensa que los romanos se vieron larga y justamente reconfortados, mientras que los bárbaros, asustados por la constante caída de rayos, y sobre todo porque muchos de ellos perdían la vida, se dieron a la fuga. Los romanos, persiguiendo hasta la aniquilación a los fugitivos, lograron, con un inexperto y pequeño número de soldados, pero con la poderosa ayuda de Cristo, una victoria gloriosísima y digna casi de ser antepuesta a todas las glorias de los antepasados» (VII, 15, 7-10).

Los relieves que describen el acontecimiento en la columna de Marco Aurelio (Becatti, 1957, lám. 9-12), presumible versión oficial del mismo, no representan los rayos que diezmaron a los bárbaros, sino simplemente la lluvia que emana copiosa de una impresionante divinidad celestial, alada y barbuda. A veces se la ha identificado con Júpiter Pluvius, pero nada indica que se trate de este dios ni mucho menos del Hermes estoico. Tampoco cabe establecer relación alguna con la magia egipcia ni con ninguno de sus hierofantes. No obstante, con anterioridad a esta escena hay otras dos donde sí aparecen rayos aniquilando a los enemigos que asedian una fortaleza, y el propio Marco Aurelio, arrodillado, implora al cielo protegido por sus soldados[49].

La interpretación de todos estos testimonios, tan contradictorios en contenidos, fechas y personajes, no es evidentemente fácil. Por su consecución de manera tan inesperada y espectacular, la victoria sobre los cuados pudo ser espontáneamente apreciada como un triunfo milagroso. Según hemos señalado, no era la primera vez que tal prodigio acaecía, pero quizá en tiempos de Marco Aurelio gozó de mayor popularidad por

49. Esta múltiple representación plástica y el texto citado de la Historia Augusta (que describe de forma peculiar lo sucedido) hacen pensar en otro portento atmosférico, quizá representado en la escena XI de la columna, donde Marco Aurelio aparece en persona. El milagro de la lluvia propiamente dicho sería entonces el que celebran las demás fuentes y se conmemora en la escena XVI, cuya figura central es la citada alegoría de una divinidad celestial (Rubin, 1979, 357).

los peligros que entonces se cernían sobre el Imperio y por la propaganda cristiana reivindicando para su dios la salvación del ejército romano. El hecho fue que de inmediato se añadieron detalles imaginarios, tanto por parte pagana como cristiana, que hacen hoy más difícil su valoración histórica. Por ejemplo, la referencia de Tertuliano y Dion a una carta del emperador al Senado, que no se ha conservado, hizo que desde inicios del siglo IV se difundiera una falsificación de la misma (transmitida entre las obras atribuidas a Justino Mártir), quizá inspirada en el edicto de tolerancia de Galerio del año 311 (Cadoux, 1919, 230-231; Weijenborg, 1971, 324-325). Apenas un siglo después, según cabe deducir del testimonio de Orosio, nadie tenía acceso a la carta original, pero sí a numerosas copias falsas: «Se dice que todavía ahora conservan muchas personas la carta del emperador Antonino, donde confiesa que la superación de aquella sed y la consecución de la victoria se debió a los soldados cristianos en su invocación al nombre de Cristo (*Historias*, VII, 15, 10-11)». Nunca sabremos, pues, si en esa carta de Marco Aurelio, que fue sin duda la versión oficial del episodio, se hacía alusión expresa a la *legio XII fulminata* y a los cristianos. Lo único cierto es que el propio emperador, el senado y el pueblo romano creyeron que una divinidad había provocado el milagro de la lluvia: según los testimonios cristianos, gracias a las plegarias de los soldados, según Dion, por los artificios de Arnufis. Difícilmente se puede imaginar un juicio positivo del emperador filósofo sobre los cristianos -ni siquiera en forma dubitativa como apuntaba Harnack (1894, 875)-, cuando en sus *Meditaciones* (III,16; XI,3) formula sobre ellos acusaciones despectivas similares a las de Celso y, lo que es peor, poco después de la victoria sobre los cuados permitiría la cruel masacre de Lyon (177): «El emperador disponía en su rescripto que los unos fueran degollados y los otros, con tal que renegaran, absueltos» (Eusebio, *HE*, V,1,47). En contra de la participación cristiana hablaría también la representación del prodigio al principio de la columna aureliana (cuyas escenas parecen seguir un orden cronológico), pues, como ya hemos señalado, esto ha hecho que algunos especialistas lo fechen al inicio de la guerra en el Danubio y no a la conclusión de la misma, como afirman Eusebio y Tertuliano. Pero no por ello gana más credibilidad la versión mágica que nos da Dion en su *logos* sobre Arnufis. Esta tradición es muy probablemente posterior a las leyendas cristianas y acaso fuera elaborada con el fin de contrarrestarlas, es decir, de oponer a los milagros de Cristo las maravillas de magos y filósofos teúrgicos como Arnufis o Juliano Caldeo. En todo caso, ningún testimonio numis-

mático avala esta interpretación, pues las citadas monedas de Mercurio no conmemoran el fenómeno de la lluvia, sino que prosiguen una larga tradición monetaria, que se remonta al menos a la propaganda augustea: Mercurio simboliza la abundancia, el bienestar y la paz, y fue considerado el dios civilizador por excelencia, protector del comercio y creador de la religión, de la música, las letras y las leyes. De ahí que su figura y sus atributos (gorro, caduceo, gallo...) se representaran a menudo en múltiples series monetales y que su culto se asociara al del emperador en cuanto *novus Mercurius*. Antes del milagro de la lluvia, Marco Aurelio, al igual que sus predecesores, ya había mostrado su devoción por este dios, si bien él tuvo una razón particular para venerarlo, pues en el pensamiento estoico, Mercurio, es decir, *Hermes Logios* o *Hermes Trismegistos*, personifica el logos divino que ordena el universo, y su encarnación estatal y mundana era el emperador (Beranger, 1953, 233 ss.). Con toda probabilidad, éste es el Hermes al que dirigió Marco Aurelio su devoción y agradecimiento filosófico-religioso (Sordi, 1958, 44 ss.), no a un oscuro dios egipcio invocado mediante artes mágicas hacia las cuales el emperador siempre se mostró receloso y escéptico (*Meditaciones*, 1,6). El hecho mismo de que Tertuliano solo recuerde en su *Ad Scapulam*, escrita sobre el 211, la atribución pagana a Júpiter podría indicar que en esa fecha todavía no se había divulgado la interpretación mágica, cosa que pudo suceder bajo la dinastía de los Severos, en el clima espiritual que también daría origen a la célebre vida de Apolonio de Tiana (Sordi, 1958, 49).

Evidentemente, para el tema que aquí nos ocupa sería de importancia capital saber si la *legio XII* participó en aquella guerra y si es cierta la presencia de cristianos en sus filas. Solo las fuentes cristianas, en efecto, la mencionan en relación con el portento, del cual, además, hacen derivar su apelativo. Esto último es incierto: la *legio XII* era ya denominada *Fulminata* en tiempos de Augusto, según atestiguan numerosos epígrafes[50]. Con tal denominación participó en la guerra contra los judíos (66-70 d.C.), pero en Jerusalén fue humillantemente derrotada y puesta en fuga, llegando a perder su águila (Suet. *Vita Vesp.*, 4; Josefo, *La guerra*, II, 513 ss.), y quizá por ello fue reorganizada y asentada en Melitene, metrópolis de Capadocia, donde la encontramos documentada desde Vespasiano hasta

50. *CIL* III, 504, 507, 509, 6097; *CIL* V, 2520; *CIL* IX, 435. Cf. Ritterling, 1925, col. 1708.

el Bajo Imperio[51]. Pero ese error etimológico no debe servir para desacreditar todo el relato de Apolinar. Es impensable que éste mintiera tan burdamente en un escrito apologético dirigido al propio emperador el año 175, por lo que debemos más bien suponer, como ya apuntó Harnack, que puede tratarse de una confusión cometida posteriormente por alguno de sus lectores, quizá confundido por el juego de palabras (*keraunobólos / keraunoforos*) y por el hecho de que Marco Aurelio honrase a esta legión con el título de *certa constans*. Más verosímil es, en todo caso, la presencia de cristianos en sus filas: por una parte, la información epigráfica ratifica que algún destacamento de la *legio XII* fue llevado como refuerzo al *limes* danubiano (Ritterling, 1925, 1705-1710); por otra, Asia Menor era una de las regiones más cristianizadas del Imperio y Melitene era *municipium* romano desde época de Trajano, habiendo conocido desde entonces un notable desarrollo socioeconómico. La fuerza del cristianismo en la ciudad y el entorno está además confirmada por Eusebio de Cesarea. Si a esto se suma las cordiales relaciones que allí existían entre la población civil y la guarnición militar, pocas dudas caben sobre la veracidad de los relatos cristianos acerca de la expansión del cristianismo en las filas del ejército[52], aunque esto no quiera decir, como pretendía De Regibus (1924, 57), que la legión XII se compusiera en su totalidad de fieles y, menos aún, que su acción milagrosa se produjese en unos años en que las cárceles de Roma regurgitaban cristianos.

Sea cual fuere la historicidad de este relato, de él se desprende un testimonio valioso sobre las relaciones del cristianismo con el ejército: ni la Iglesia como institución ecuménica que por entonces empezaba a perfilarse ni ninguna comunidad en particular desaprobaron la presencia de cristianos en las legiones de Roma. Destaca, por el contrario, el orgullo implícito con que autores cristianos del siglo II, como Apolinar y Tertuliano, contemplan esta realidad, sin el más mínimo asomo de inquietud por el posible daño moral o religioso que ello pudiera comportar para

51. Dion Casio, 55,23; Eusebio, HE, V,5,1; Zonaras, 12,2; *Not. Dignit.* Or.38,14; Procopio, *de aed.* 1,7,3.

52. Grégoire, 1964, 14 ss. Helgeland, 1979, 771, n. 228. Fue precisamente en esta zona donde los cristianos protagonizarían después, en tiempos de Diocleciano, una de las pocas insurrecciones de carácter político que se le conocen (Eusebio, *HE*, VIII, 6,8.). Sabemos además que Edesa albergaba ya a fines del siglo II una importante comunidad cristiana. Cf. Segal, J.B. (1970) *Edessa, the Blessed City*, Oxford, 43-45.

los fieles[53]. Es posible que Marco Aurelio, en su carta al Senado, mencionase la importante contribución de las vexilationes de la *legio XII Fulminata* en la victoria sobre los bárbaros y que, al saberse que estos soldados procedían de la cristianizada Melitene, se dedujese que toda la legión se componía de cristianos: ésta es la tesis formulada por Harnack hace más de un siglo (1894, 854) y seguida, entre otros, por Gabba (1974a, 78). Pero estos datos nos permiten igualmente pensar que un alto porcentaje de los soldados reclutados en estas regiones pudieron ser cristianos, y que éstos, naturalmente, no encontraron ninguna incompatibilidad entre su fe y la milicia, sino que, quizá al contrario, considerarían a su dios, como hacían griegos y romanos con los suyos, como un aliado imbatible en sus combates contra los enemigos de Roma. El milagro de la lluvia lo hizo sentir así no solamente a los legionarios que elevaron sus súplicas al cielo, sino a los demás cristianos del Imperio, que de inmediato mitificaron este singular acontecimiento y se convencieron de la ayuda inestimable que Cristo podía prestar al ejército romano. Nada de esto, sin embargo, invalida la crítica de Celso, sino que ratifica la heterogeneidad ya señalada de comportamientos morales y religiosos en el cristianismo de finales del siglo II. El problema fundamental radica, pues, en dilucidar por qué ni estas muestras de patriotismo ni el pacifismo predicado por apologetas y gnósticos bastaron para convencer a la sociedad romana de la naturaleza benefactora de su religión, y por qué sus adeptos fueron, por el contrario, estigmatizados y perseguidos como traidores e impíos. En otras palabras, lo que debemos explicar históricamente es el fracaso inicial del cristianismo tal y como lo presentaron en el mundo grecolatino sus seguidores más ilustres del siglo II. A estas interrogantes se podrá dar una respuesta mucho más fundada tras valorar la rica información proporcionada, en el siglo siguiente, por los teólogos radicales del norte de África, por sus coetáneos alejandrinos y por Hipólito de Roma, a los que dedicamos el próximo capítulo. Pero recordemos, antes de acabar, que a partir del siglo IV la leyenda de la legión *fulminata* se enriquece con la pasión de los 40 mártires de Sebaste, soldados que dieron su vida en esta ciudad, durante la persecución de Licinio, por negarse a idolatrar (Franchi de' Cavalieri,

53. Moffatt (1918, 663), Ryan (1952, 12). Gabba (1974a, 80 y 1982, 47) ha insistido especialmente en la escasa incidencia de la cuestión militar en la conciencia religiosa de las masas cristianas, al margen de que su presencia en los ejércitos fuese más o menos elevada.

1928, 168-169). En su tercera homilía sobre estos héroes, quizá pronunciada en la basílica levantada para su culto en el lugar de la ejecución, Gregorio de Nisa (*Hom. in ss. XL martyres*, PG 46, 773-788) recuerda que la célebre legión todavía permanecía en la cercana ciudad de Melitene y que fue el diablo quien provocó la persecución, haciendo creer al emperador que la victoria sobre los bárbaros solo se obtendría con la apostasía de los soldados cristianos. El mito viene, pues, a confirmar que, incluso en tiempos de Constantino, no hubo más objeción colectiva que la religiosa.

VI. PACIFISTAS Y PATRIOTAS DEL SIGLO III

El historiador del siglo II tiene a menudo la impresión de que el cristianismo avanza de fracaso en fracaso, sumido en divisiones internas, avasallado por el prestigio cultural del mundo clásico, despreciado por sus coetáneos, perseguido por el pueblo, como si estuviera siempre a punto de perecer. En los decenios finales de este siglo y en los inicios del siglo siguiente la situación experimenta un cambio mucho más profundo de lo que tradicionalmente consignan las historias de la Iglesia, en gran parte obnubiladas por la mítica revolución constantiniana (Barnes, 1981, 82 ss. 142). Los cristianos han crecido en número, en conciencia de su poder y en consideración social. Siguen siendo una religión minoritaria del Imperio, sectaria en muchos lugares, pero en otros constituyen mayorías influyentes y su presencia se hace notar cada vez más en todos los ámbitos de la vida pública y cultural. Las tendencias marginales y radicalizadas que tanto llamaban la atención a intelectuales como Celso, están dando rápidamente paso a doctrinas más comprometidas con la realidad social y política y a líderes tolerantes y cultos, como Clemente, Orígenes o Cipriano. Una tradición cristiana contaba que el emperador Filipo (244-249) simpatizaba tanto con la nueva religión que un día de Pascua deseó participar en la liturgia como un feligrés más, siendo obligado a confesarse y a inscribirse entre los penitentes para redimir sus pecados (Eusebio, *HE*, 6, 34; Jer. *De vir. ill.* 54; Orosio, 7,20). Es ahora, sin embargo, cuando el cristianismo sufrirá la prueba definitiva de las persecuciones estatales, la decretada primero por Decio (249-251)[1] y poco después por Valeriano (253-260). Fue un bautismo de sangre que puso a prueba la fortaleza y cohesión del episcopado, renovó la confianza religiosa de las comunidades

diseminadas por todo el orbe romano y entre algunos pueblos bárbaros, propició la unificación doctrinal y ritual e inició un periodo sin precedentes de expansión. Con el triunfo, según reconoce Eusebio, vinieron otro tipo de problemas (prepotencia, ambición, corrupción moral...), propios ya de una organización de masas, jerarquizada y ecuménica, que contempla con realismo la viabilidad de un Imperio cristiano. La gran persecución de Diocleciano, que se pergeña a finales del siglo III, se saldó con un estrepitoso fracaso y el cristianismo fue al fin reconocido como *religio licita* por Constantino y poco a poco convertida en religión oficial del Estado (Ste Croix, 1988, 506 ss.).

Este impresionante éxito no se explica solamente por las fuerzas internas del cristianismo, ni por su capacidad misionera ni por su *aggiornamento* doctrinal. Nada de esto hubiera sido posible sin los cambios tan radicales sufridos por Roma en esas fechas, a los que ya aludimos en el capítulo II. El Estado romano conoció entonces momentos tan críticos, que los propios cristianos creyeron inminente el fin de los tiempos[2]. Lo que ocurrió no era tan solo lo que los coetáneos vieron: invasiones de bárbaros, derrotas militares, fragmentación política, pestes y hambrunas... Detrás de todas estas calamidades subyacía la crisis final del Principado (el sistema instaurado por Augusto) y la conformación de un nuevo régimen imperial que comportaba innovaciones muy importantes en sus estructuras militares, sociales e ideológicas. No andaban muy descaminados los paganos que culpaban al cristianismo de las desgracias del siglo III: no fueron, por supuesto, los cristianos los responsables directos ni indirectos de la crisis, pero sí los más beneficiados, los únicos que acertaron a dar una respuesta social convincente a los problemas y a las transformaciones de aquella «época de angustia». Por eso el Bajo Imperio habría también de ser el Imperio cristiano.

Por la profundidad de sus cambios, el cristianismo del siglo III es particularmente difícil de aprehender. La Iglesia católica y su clero, en especial los obispos, ganan creciente protagonismo frente a las comunidades democráticas, pero todavía juegan un papel relevante teólogos

1. Una tradición tardía afirma que la batalla de Verona, en la que Decio derrotó a Filipo a finales del 249, fue un enfrentamiento entre el ejército cristiano de éste y el pagano del vencedor (Crescenti, 1966, 197).

2. Cf. Fernández Ubiña, J. (1998) La crisis del siglo III. Realidad histórica y distorsiones historiográficas, en Trías, J. (ed.) *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*, Madrid, 25-51, esp. 47-48.

y moralistas que escriben y actúan por propia iniciativa y que, en ocasiones, bordean la ortodoxia y la libertad consentida por la Iglesia, como fue el caso de Tertuliano, Clemente y Orígenes. En lo que afecta a nuestro tema de estudio, las autoridades eclesiásticas y los concilios siguieron guardando un mutismo casi total. ¿Era lícita la profesión militar? ¿Podía un cristiano ir a la guerra? A falta de una respuesta institucional, hemos de recurrir a los testimonios de los autores cristianos que, a título personal, afrontaron estas cuestiones, y por primera vez de manera directa. Sería equívoco reducir estas respuestas a un sí o un no. En realidad, lo que encontramos son juicios morales de casos concretos, que rara vez pretenden tener un alcance universal y que, además, fueron contradictorios. Solo a efectos pedagógicos, para dar cierta coherencia al material disponible, distinguiremos tres grandes centros de opinión (Alejandría, el norte de África y Roma) y acabaremos con un análisis global, a manera de epílogo, de las actitudes cristianas ante el ejército y la guerra en los siglos II y III. De este modo, según espero, será más fácil valorar un testimonio singular sobre esta problemática: las actas de los mártires, sobre todo de los mártires militares, a las que consagraremos el capítulo siguiente.

1. ALEJANDRÍA Y LA TEOLOGÍA DE LA PAZ

Aunque Alejandría será un centro cristiano de singular magnitud y prestigio durante la Antigüedad, sabemos muy poco de sus primeras comunidades. La tradición consideraba al evangelista Marcos fundador de su primera iglesia y es probable que allí se escribiera la Epístola a los Hebreos y la Carta de Bernabé (quizá bajo Adriano). El oscurantismo que se cierne sobre los orígenes de una sede tan importante ha hecho pensar que el cristianismo alejandrino se desarrolló por vías de ortodoxia dudosa, si no abiertamente heréticas. De hecho, sabemos que allí surgieron diversos sistemas gnósticos antes de que se consolidara, ya a finales del siglo II, su famosa escuela de teología, e incluso ésta se caracterizó por su interés en armonizar la tradición filosófica del helenismo con las Escrituras, al menos mientras logró mantenerse fuera del control episcopal (Campenhausen, 1974, 69-70). Esta libertad institucional, su amor a la sabiduría griega y su exégesis alegórica de la Biblia explican la creatividad teológica de los maestros alejandrinos y su proximidad al pensamiento gnóstico. No es de extrañar, pues, que sus criterios pacifistas se basaran más en

el humanismo filosófico que en las tradiciones veterotestamentarias y judías del cristianismo.

1.1. *Clemente de Alejandría y el pacifismo gnóstico*

Nacido probablemente en Atenas, hacia el año 150, Clemente tuvo ocasión de viajar por todo el Mediterráneo y escuchar a los filósofos y maestros cristianos más renombrados de la época. Entusiasmado con las enseñanzas de Panteno en Alejandría, decidió instalarse en esta ciudad, sucediéndole en la dirección de la escuela de catecúmenos en torno al 200. Poco después, la persecución de Septimio Severo le obligó a refugiarse en Capadocia, donde murió cerca del 215[3].

A pesar de su temprana conversión al cristianismo, Clemente muestra en sus escritos escaso interés por la Iglesia institucional y dirige su mensaje a un mundo no cristianizado o, al menos, no dominado por esta religión sino rico en contrastes intelectuales y espirituales, como debía ser la Alejandría cosmopolita de finales del siglo II. Su actitud y talante especulativo es, por lo demás, el típico de los maestros griegos, a los que gustaba propagar el saber y templar su veracidad en la polémica con otras escuelas o corrientes filosóficas. De ahí que él cite la literatura clásica de manera profusa y en pie de igualdad con los textos bíblicos (algo que ya no encontramos en autores tan cultos como Cipriano), a los que entiende, además, en un sentido alegórico muy próximo al platonismo y al pitagorismo. En realidad, el cristianismo es para él la filosofía por excelencia, y la filosofía clásica la escuela preparatoria del cristianismo, como un Testamento especial que Dios concedió a los griegos (Mayor, *o.c.* 32 ss.). Si el cristianismo tiene, pues, algo sustancial semejante a la filosofía, si no era solamente una *pistis* o fe de los más simples, sino también una *gnosis* o conocimiento superior de los iniciados cuya plena posesión exigía un largo trabajo de aprendizaje y maduración, no todos los que se llamaban

3. Euscbio (*HE*, VI, 6) y Jerónimo (*De vir. ill.* 54) consideran a Clemente director de la escuela de Alejandría y maestro de Orígenes, pero ambos datos son dudosos (Hornschuh, M., Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 71, 1960, 1-25 y 193-214). Una amplia selección bibliográfica sobre la vida y obra de Clemente puede encontrarse en Quasten (I, 320 ss.) y en la introducción de D. Mayor a los *Stromata* o *Tapices* (1993, 20-30), cuya traducción seguimos en las citas de este tratado. Sobre los fundamentos filosóficos de su teología, cf. Jaeger, 1971, 71 ss.

cristianos participarían por igual de este saber ni era tampoco posible darse nunca por satisfechos con el nivel espiritual alcanzado. Siempre quedan etapas por cubrir (Jaeger, 1971, 81-82). Es en esto donde Clemente se aproxima más a la ideología moderada de los gnósticos, calificativo que él reivindica para los cristianos y que explica su distanciamiento de la burocracia y del ritualismo eclesiástico. Distanciamiento, en realidad, del mundo material y temporal en beneficio del mundo propiamente divino, interior, anímico. Visto así, el oficio, incluyendo el oficio militar, es un factor secundario si el alma solo tiene a Cristo como guía y comandante. No creo, sin embargo, que de aquí se pueda deducir, como propone Johnson (1987, 21), que Clemente prefigure el dualismo moral que se impondrá en toda la cristiandad cuando se consume el compromiso de la Iglesia con el Imperio: el servicio militar es lícito para los laicos, pero no para monjes y clérigos. En tal caso, Clemente habría hablado más y más explícitamente del ejército. Si no lo hizo es porque nada vio en él de particular y porque su experiencia personal fue la de un Imperio plural y benéfico donde el cristianismo debía probar su propia verdad y hacerse un lugar cada vez más amplio y respetable entre las demás creencias y corrientes de pensamiento, y también en el ámbito social e institucional.

Coincidiendo en tantos puntos con apologetas y filósofos clásicos, era lógico que Clemente fuese parco en metáforas militares y que éstas tuviesen en todos los casos un inequívoco contenido espiritual y pacifista (a imagen de lo expresado en la carta deuteropaulina a los Efesios), como se aprecia en su *Protréptico* o *Exhortación a los griegos* (XI,116): «Resonó la estridente trompeta, convocó a los soldados y les anunció la guerra. Y Cristo, que lanzó un grito de paz hasta los límites de la tierra, ¿no va a reunir a sus soldados de paz? Convocó en efecto, hombre, por su sangre y su palabra un ejército que no derrama sangre y le confirió el reino de los cielos. La trompeta de Cristo es su Evangelio. Él la ha hecho resonar y nosotros lo escuchamos. Vamos a armarnos de un modo pacífico, "vistiéndonos la coraza de la justicia", tomando el escudo de la fe y colocándonos el casco de la salvación, afilemos "la espada del espíritu que es la palabra de Dios". Así nos prepara el Apóstol pacíficamente. Estas armas nuestras son invulnerables. Equipados con ellas nos enfrentamos al malvado...»[4]. Las guerras sirven para el regocijo de los dioses paganos,

4. Alegorías similares pueden verse en su *Excerpta ex Thedoto* 85 y *Quis dives salvetur?* («¿Quién es el rico que se salva?») 34, 2-3.

demonios inhumanos que disfrutan con el homicidio y la violencia (*Ibid.* 3.42,1). En consecuencia, los cristianos no participarán en ellas sino que templarán su espíritu en la paz (Swift, 1979, 852 ss.).

En los *Stromatéis* (VII, 100, 1-2) aparecen otras metáforas de este género, si bien ahora podría vislumbrarse una cierta valoración positiva de la vida militar: «así como en la guerra no hay que desertar del puesto que el general ha asignado al soldado, así tampoco se ha de desertar del que *nos* ha asignado el Logos, que hemos tomado como caudillo de nuestro conocimiento (*gnosis*) y nuestra vida». En este contexto alegórico, Clemente desea para el seguidor de Cristo la masculinidad, valor y disciplina que se exige al soldado, y justifica los triunfos de Moisés sobre los egipcios y el botín capturado por tratarse de una guerra justa; incluso se enorgullece de que los griegos aprendiesen de él sus conocimientos tácticos y estratégicos, aun cuando éstos requieren a veces el recurso a la violencia, la injusticia y la mentira: «Y ocurrirá realizar todo esto ya persuadiendo, ya violentando, ya haciendo injusticia en propia defensa, ya mintiendo... ya empleando a la vez varios de estos procedimientos» (*Str.* I, 160.- Cf. I, 157-158). También el pedagogo (cuyo prototipo es Cristo) debe revestirse con las cualidades de un buen comandante militar: «como el general que dirige el grueso de su ejército velando por la salvación de sus soldados, o como el piloto que gobierna su nave y procura poner a salvo a la tripulación, así también el Pedagogo guía a los niños hacia un género de vida saludable, por el solícito cuidado que tiene de nosotros. Si obedecemos al Pedagogo, obtendremos todo lo que razonablemente pidamos a Dios» (*El Pedagogo*, I,7,54). El pacifismo de Clemente no queda, en absoluto, empañado por estos pasajes alegóricos, pues tampoco faltan sus consejos contra el uso de imágenes y símbolos violentos. Por ejemplo, en *Quis dives salvetur?* (34) se refiere a las viudas, huérfanos y necesitados cuyas oraciones, como soldados mandados por Dios, protegerán al buen rico: «contrariamente a cuanto hacen los demás hombres, elige tú un ejército desarmado, pacífico, incruento, tranquilo y sin mancha»; también en los *Stromatéis* se deja ver este ideario íntimo del alejandrino, marcado por un cierto hálito feminista, frente a los hábitos de algunos pueblos bárbaros, como sármatas y sacos que adiestran a las mujeres en el arte de la guerra: los cristianos «no ejercitamos en las mujeres a unas amazonas hombrunas en valentía bélica, cuando queremos que aun los varones sean pacíficos» (*Str.* IV, 61), y en fin, reiteradamente, en *El Pedagogo*: «Que las figuras grabadas en vuestros sellos sean la paloma, el pez, la nave... No, no debemos grabar imágenes de ídolos, pues volver la mente hacia ellos está

prohibido; ni espadas, ni arco, porque nosotros anhelamos la paz»[5]. En esta misma obra había escrito poco antes (I, 98-99): «no somos educados para la guerra, sino para la paz. Para la guerra hay que hacer muchos preparativos, y el bienestar necesita ricas provisiones; mas la paz y el amor, hermanas sencillas y tranquilas, no necesitan armas ni provisiones extraordinarias; su alimento es el Logos». En otras palabras, «el hombre es un elemento pacífico, aunque alguno con otras preocupaciones invente instrumentos bélicos, que inflaman el deseo, encienden el amor, o excitan la ira. Así pues, en campaña, los habitantes del Tirreno utilizan la trompeta; los arcadios, la zampoña; los sicilianos, el arpa; los cretenses, la lira; los lacedemonios, la flauta ordinaria; los tracios, el cuerno; los egipcios, el tambor, y los árabes, los platillos. Nosotros, en cambio, no utilizamos más que un instrumento, el Logos pacífico...» (*El Pedagogo*, II, 42). Que la violencia y el desenfreno son propios de pueblos bárbaros, ya lo había observado Platón, según recuerda Clemente: «La embriaguez es frecuente entre los escitas, los iberos y los tracios, razas todas guerreras, que consideran honroso dedicarse a la bebida. Nosotros, en cambio, raza pacífica, invitamos a nuestras mesas a gente sobria»[6].

Los escritos de Clemente atestiguan la presencia de cristianos en los ejércitos de África y Egipto, sin que ello le merezca reproche alguno[7]. Y no es, desde luego, correcto, calificarlo de antimilitarista sin ninguna clase de matizaciones, como a veces se ha hecho (Pucciarelli, 1987, 116-117). Siguiendo la doctrina de Pablo, Clemente cree por el contrario que cada cual deber servir a Dios allí donde le llega su mensaje: «Trabaja la tierra, te decimos, si es que eres campesino, pero conoce a Dios al trabajar. Navega, si te gusta la navegación, pero invocando al piloto celeste. A ti, que el conocimiento de Dios te sobrevino mientras luchabas, escucha al general que te señala la justicia»[8]. Así pues, la profesión militar no es en principio obstáculo alguno para la elevación del espíritu: le reprocha los vicios compartidos por toda la sociedad («El hombre bello es justo,

5. *El Pedagogo*, III,59,2. Con el mismo criterio pacifista aconseja en III, 54 los tejidos de color blanco.

6. *El Pedagogo*, II, 32. Las palabras de Platón proceden de *Las Leyes*, I, 637d-e.

7. Así lo entendió ya Cadoux (1919, 232-233 y 1925, 418, con los textos más significativos).

8. *Exhortación a los griegos*, X, 100,4. En *1Cor* 7,24 Pablo escribió: «Cada cual en el estado en que fue llamado, hermanos, en éste permanezca ante Dios». Cf. Rordorf, 1969, 112-113.

temperante y, en suma, bueno, no rico. Incluso ahora los soldados quieren adornarse con objetos de oro. A buen seguro no han leído el pasaje poético: *que, cubierto de oro, iba al combate, como una chiquilla*»: *El Pedagogo* II, 121) y por eso el converso debe obediencia moral a su nuevo comandante divino (Bainton, 1946, 199), pero a efectos prácticos reconoce su necesidad social y hasta recomienda que al soldado se le exima de algunas prácticas ascéticas («Conviene que el hombre vaya descalzo, salvo cuando se incorpora a una expedición militar»: *Ibid.* II, 117,2). Como harán todos los cristianos partidarios de la milicia, también Clemente recuerda que Juan Bautista dijo a los soldados cómo debían comportarse para llevar una vida cristiana, exigiéndoles tan solo rectitud ética, no cometer extorsiones ni actos violentos contra la población civil: «A los que están en campaña, por boca de Juan, les indica que tienen más que suficiente con su única soldada; y a los recaudadores de impuestos, a su vez, les ordena que no exijan más de lo estrictamente fijado» (*El Pedagogo* III, 91).

Las metáforas positivas sobre la vida militar y la ausencia de advertencia alguna a los cristianos sobre su participación en el ejército prueban la relación de normalidad que él conoció entre las legiones romanas y el cristianismo en diversas regiones del Imperio. Clemente es tan minucioso en sus consejos éticos, tan preocupado por la correcta formación moral de los jóvenes catecúmenos que no puede entenderse como un descuido casual su indiferencia hacia el oficio de las armas si éste hubiese conllevado algún especial peligro para la integridad espiritual de los cristianos. Ni siquiera cuando trata con su habitual prolijidad sobre la inconveniencia ética, estética y religiosa de cubrirse la cabeza con coronas, por ser un acto idolátrico, hace alusión alguna al ejército, donde este ritual era harto frecuente y a ello consagrará Tertuliano su tratado *De corona*, según veremos más adelante[9]. La participación cristiana en la milicia no fue para él ni un problema disciplinario ni una cuestión teológica relevante. Quizá tampoco lo fuera en las comunidades y ambientes sociales con los que se relacionó. El cristianismo no se rige aún por una disciplina uniforme y excluyente, y hay muchas maneras de entender y de vivir la fe. En la propia Alejandría hubo grupos radicales y antimilitaristas. Ni podemos imaginar que Clemente desconociera esta realidad ni podemos minusva-

9. *El Pedagogo*, II,8, 61 ss. Su conclusión al respecto, coincidiendo plenamente con Tertuliano, es que «las coronas están prohibidas a los discípulos del Logos, no porque ellos crean que atan su razón (logos), que tiene su sede en el cerebro, ni porque la corona sea indicio de insolente petulancia, sino porque la corona está dedicada a los ídolos» (*Ibid.* 72,2).

lorar que, conociéndola, no le prestara la atención que años antes había despertado, con honda preocupación patriótica, en el filósofo pagano Celso. Sería Orígenes, casi medio siglo después, quien se interesaría por esos cristianos díscolos, desertores o insumisos, para los que también reclamará un lugar en el Imperio. Lo realmente ilustrativo es que Orígenes hable entonces de ellos como si fuesen, no una facción radical, sino los fieles más representativos de la comunidad alejandrina, exactamente igual que ahora habla Clemente de los cristianos gnósticos y militares.

1.2. *Orígenes de Alejandría*

El ideario pacifista predomina igualmente en Orígenes, el teólogo y filósofo más profundo de su tiempo (*ca.* 185-253) y quizá el que más interés puso en explicar el belicismo y violencia del Dios bíblico mediante una exégesis alegórica del Antiguo Testamento. Porque sabía bien que «un cristiano debería ruborizarse al comparar la ley de Dios en el Antiguo Testamento con las leyes humanas de los romanos o los atenienses, que parecen mucho más elevadas y razonables» (*In Lev. hom.* 5,1. Cf. Campenhausen, 1974, 67). Aunque él cree en la historicidad de los relatos bíblicos, las batallas allí referidas debían entenderse a su juicio de manera espiritual y servir así de provecho a los fieles de su tiempo, como si fuesen batallas libradas contra los poderes del mal, los mismos que acosaron a Jesús y que seguían acosando a los cristianos. Este sentido alegórico tiene especial trascendencia en su exégesis del libro de Josué, pues éste no es sino una imagen de Jesús (ambos nombres, señala, son idénticos en griego) y las empresas de uno prefiguran las del otro (Crouzel, 1986, 43-45): «si estas guerras materiales no fuesen figuración de las guerras espirituales, creo que jamás los apóstoles habrían transmitido los libros históricos judíos para su lectura en las iglesias a los discípulos de Cristo, que vino a enseñar la paz». Así pues, las batallas terribles del Antiguo Testamento anuncian el gran combate espiritual del cristianismo contra los démones, y por eso Pablo enseñó que los cristianos no debían comportarse según la carne sino el espíritu, de modo que «si nosotros servimos correctamente como soldados bajo la dirección de Josué (Jesús), debemos arrancar los vicios de nosotros»[10].

10. Orígenes, *Hom. in Jesu Nave*, 15,1 (en 11-12 de esta obra polemiza con los marcionitas y asevera nuevamente que el dios veterotestamentario nunca fue un dios

1.2.1. La milicia como alegoría de las élites

Orígenes no necesita, pues, renunciar a las metáforas militares con las que se habían familiarizado las comunidades cristianas desde los días de Pablo. La expresión *milites Christi* aparece con relativa frecuencia en sus obras (Jesús anima a los suyos con las palabras: «sed optimistas, yo he superado el mundo»: *De principiis*, III,2,5), al igual que *castra domini* (*Hom. in Jesu Nave*, 7) y *sacramentum militiae*: «antes de que aprendamos el arte de la guerra, antes de prepararnos para los combates del Señor, estaremos protegidos "los príncipes", los ángeles (...). Pero en cuanto hayamos saboreado los sacramentos de la milicia celestial (...) seremos llamados al combate por la trompeta apostólica» (*Hom. in Iudic.* 6,2; cf. *Hom. in Jesu Nave* 4 y 7). Sin embargo, al hacer una reflexión más profunda sobre el mensaje de la *Carta a los Efesios* 6 así como del pasaje de la *Carta 2 a Timoteo* que aconseja a los «soldados de Cristo» no mezclarse en asuntos mundanos, Orígenes llega a conclusiones originales que, además, reflejan la situación real de las comunidades de su tiempo. En efecto, como ya señaló Harnack (1986, 371 ss.), para entonces el cristianismo se había mundanizado notoriamente y los entusiastas eran tan solo una minoría. No cabía, pues, calificar de «guerreros» a tantos y tantos cristianos que llevaban una vida religiosa rutinaria, a los *simpliciores* que, inmersos en la cultura clásica, se contentaban con el entendimiento literal de la Revelación y no profundizaban en su mensaje más sublime (Pucciarelli, 1987, 138-139). Ni siquiera era ya exacto aplicar esa denominación a la élite clerical, donde también abundaban los tibios de corazón. Orígenes, a fuer de sinceridad y coherencia, solo llama *milites Christi* a los ascetas, es decir, a quienes estaban realmente apartados de los negocios del siglo y no cejaban en la lucha contra el pecado y el demonio. Eran un número pequeño de soldados, pero su lucha aprovechaba a todos: el resto del pueblo cristiano también recibe algo del botín de la victoria, si permanece en el campo de la paz y en la ley de Dios (*Hom. in Jesu Nave* 18), aun cuando no pueda parangonarse ni en valor ni en hazañas con esa minoría de combatien-

---

guerrero). Cf. además *De principiis* IV, 1,24; *Homilía sobre Números*, VII,6; XIX,4; XXV; *Contra Celso* VII, 18 y sobre todo 22 (interpretación alegórica de los crímenes veterotestamentarios como muerte de la maldad) y 26 (incompatibilidad evangélica con el Estado de Israel y la ley mosaica, resuelta por Dios mediante la destrucción de Jerusalén y del templo). Sin embargo, como veremos más adelante, Orígenes también justifica aquí las guerras defensivas de los hebreos.

tes: los más débiles y aún no perfectos luchan solamente contra la carne y la sangre; los perfectos, sin embargo, contra los espíritus malignos bajo el cielo (*Ibid.* 11,4). Sus armas eran, como cabía esperar, las oraciones, el ayuno, las buenas obras, la meditación, la castidad, la piedad y cuantas virtudes definen al cristiano ejemplar. Y sus enemigos los enemigos de la verdad, los herejes que se entregan a una vida placentera: las ciudades y murallas que debemos derribar son los dogmas de los descreídos y los silogismos de los filósofos que propagan doctrinas impías contra la ley de Dios, mientras agradan a paganos y bárbaros. Sin embargo, también se deben considerar las falsas explicaciones que hacen los herejes de la Escritura como elevadas atalayas erigidas en la cumbre de las montañas (*Ibid.* 18,3). En otro lugar, Orígenes habla de dos clases de soldados, los de Dios y los del Diablo, cuyas armas son, respectivamente, la justicia y la injusticia[11]. Entre los héroes cristianos destaca a Pedro y Pablo, quienes «conquistaron tantos pueblos bárbaros, sometieron a tantos enemigos, ganaron tantos botines, celebraron tantos triunfos, que regresaron con las manos ensangrentadas por la masacre del enemigo, cuyos pies y manos estaban bañados en sangre de pecadores (...). Derrotaron y exterminaron toda clase de demonios. Si no los hubiesen derrotado, no habrían capturado prisioneros, es decir, la multitud de creyentes (...). De quien derrama la sangre de los demonios puede afirmarse que les ha arrebatado sus esclavos» (*Hom. in Num.* 25,6). La imagen del cristiano como prisionero de Dios aparece también en esta obra un poco antes: «que Cristo Jesús me tenga siempre como prisionero de guerra y me lleve como botín y pueda permanecer encadenado en sus filas, de modo que merezca yo también el nombre de "prisionero de Cristo Jesús" como Pablo se enorgullecía de serlo» (*Ibid.* 18,4).

Las ideas de Orígenes tendrán una amplia difusión en los siglos siguientes, sobre todo a lo largo de la Edad Media, cuando ascetas y monjes se autoconsideren los auténticos soldados de Cristo, e incluso, como también apuntó en una ocasión Orígenes, se gustará distinguir entre soldados rasos y oficiales, y entre los no combatientes ocasionales y los que jamás entablan combate (*Hom. in Num.* 26). Los oficiales son los ascetas más rigurosos, que meditan día y noche en Dios y solo conocen

11. *Select. in Psalm.* Cf. además *Contra Celso* VIII, 34 y 55, donde afirma que los démones nada pueden «contra los que se han vestido la panoplia de Dios...» siguiendo los consejos de Efesios 6,10-12 y 11, 13.

la paz, y el príncipe de su milicia es naturalmente el propio Jesús, cuyo liderazgo muestra especialmente su fuerza irresistible en tiempos de persecución: «los reyes de la tierra, el Senado y el Pueblo romano y la nobleza se han reunido para eliminar de una vez por todas el nombre de Jesús y de Israel. Han establecido en sus leyes que no deben existir los cristianos. Todas las ciudades, todas las clases atacan el nombre de los cristianos (...). Pero bajo el liderazgo de Jesús sus soldados triunfarán siempre, de modo que también nosotros decimos lo que está escrito en Esdras: de ti, Señor, es la victoria y yo soy tu siervo» (*Hom. in Jesu Nave* 9,10; cf. *Ibid.* 6 y 16; *Hom. in Iudic.* 9.).

1.2.2. Contra Celso, por Roma

A pesar de tantas metáforas belicistas, Orígenes consideraba incompatible el servicio militar con la vida cristiana. Así lo hizo constar en uno de sus comentarios a *1Corintios*, donde critica la presencia de cristianos en el ejército y tilda a los soldados de ladrones: «La idolatría es el pecado del ejército. Ellos dicen: "me obligan a ello", "el ejército lo exige. Arriesgo mi vida si no sacrifico o si no me visto con la ropa blanca y ofrezco incienso de acuerdo con las costumbres del ejército" ¡Y tal clase de hombre se llama a sí mismo cristiano!» (cf. Ryan, 1952, 20). Pero donde Orígenes desarrolla más ampliamente sus ideas al respecto es en su *Contra Celsum*, obra publicada en torno al 245 para refutar el *Discurso verdadero* que había escrito el pagano Celso setenta y cinco años atrás criticando la falta de colaboración religiosa, política y militar de los cristianos, actitud abstencionista que conculcaba los principios del *mos maiorum* y rayaba en la pura traición a los ojos de este patriota romano[12]. Por la naturaleza misma de tan grave acusación, Orígenes debe replicar no ya desde una perspectiva pastoral que interesara solamente a los fieles, como antaño hiciera Tertuliano, sino con el propósito de justificar ante el mundo gentil el comportamiento estrictamente político de los cristianos: «nos exhorta Celso "a prestar ayuda al emperador con todas las fuerzas, a colaborar

12. Cuando menos, afirmaba Celso, ello era muestra de ingratitud ante los beneficios que reportaba el Imperio (*Contra Celso*, VIII, 55). Para un análisis más pormenorizado de la posición de Celso, cf. H. Chadwick (Introduction a *Origen: Contra Celsum*, Cambridge 1980, IX-XL, con una amplia selección bibliográfica en pp. XXXV-XL) y Fernández Ubiña (1988, 235 ss.).

con él en lo que sea justo, a combatir por él, a tomar parte en sus campañas, si llega el caso, y hasta en el mando de las tropas". A esto hay que decir que nosotros prestamos oportunamente a los emperadores una ayuda, por decirlo así, divina, al tomar la armadura completa de Dios (*Eph* 6,11). Y así lo hacemos por obediencia al precepto apostólico... (*1Tim* 2,1-2). Y cuanto es uno más piadoso, tanto más eficaz es su ayuda a los que imperan, más que la de los mismos soldados que salen a campaña y matan a cuantos enemigos pueden. Además, a los que son ajenos a nuestra fe y piden que hagamos la guerra y matar hombres por el interés común, les podemos decir lo siguiente: también los que, según vosotros, son sacerdotes de ciertos ídolos o guardianes de los que tenéis por dioses, conservan sin mancha su diestra por razón de los sacrificios, a fin de ofrecer esos supuestos sacrificios a esos que decís ser dioses. Y realmente, cuando estalla una guerra, no hacéis de los sacerdotes soldados. Ahora bien, si eso se hace razonablemente, con cuánta más razón, cuando otros salen a campaña, luchan también los cristianos como sacerdotes y servidores de Dios, manteniendo puras sus diestras, luchando con sus oraciones a Dios en favor de los que hacen guerra justa y en favor del emperador que impera con justicia, a fin de que sea destruido todo lo que es contrario y adverso a los que obran con justicia. Por otra parte, nosotros que con nuestras oraciones destruimos a todos los démones, que son los que suscitan las guerras y violan los tratados y perturban la paz, ayudamos al emperador más que quienes aparentemente hacen la guerra. Cooperamos también en las cosas comunes nosotros que, a nuestras oraciones, hechas con justicia, añadimos ejercicios y meditaciones que nos enseñan a despreciar los placeres y no dejarnos arrastrar por ellos. Y hasta puede decirse que nosotros combatimos más que nadie por el emperador; porque, si no salimos con él a campaña, aun cuando se nos urja a ello, luchamos en favor suyo juntando nuestro propio ejército por medio de nuestras súplicas a Dios» (*Contra Celso* VIII, 73).

Aunque la plegaria cristiana por la victoria militar solo se formulará con nitidez a partir del siglo IV, Orígenes se aproxima a esta idea al estimar que su eficacia era incluso superior a la pura acción de los soldados (Regibus, 1924, 54; Gaspary, 1979, 127-134). En todo caso, lo que él rechaza no es la violencia como tal ni tan siquiera la guerra, sino la participación directa de un cristiano en actos violentos, un ideario compartido entonces por los dirigentes eclesiásticos de más honda espiritualidad y en absoluto incompatible con los sentimientos patrióticos más honestos: en este aspecto Orígenes coincide plenamente con Ter-

tuliano[13]. En realidad, él reconoce la necesidad de la guerra y el derecho a la defensa del Imperio, y distingue entre guerra justa e injusta: «Tal vez también esa especie de guerras que se dan entre las abejas sea una lección de cómo hayan de hacerse las guerras justas y ordenadas si alguna vez han de hacerse entre los hombres» (*Contra Celso* IV, 82). Aunque no llega a precisar qué entiende por «guerra justa», Orígenes parece pensar en «las guerras hechas por la patria» (*Ibid.* IV, 83) y también, de acuerdo con la tradición clásica, en la lucha contra la tiranía: «Si unos cuantos se conjuraran secretamente para matar al tirano que se apoderó de la ciudad, obrarían lícitamente»[14]. Y, por supuesto, justas fueron las guerras queridas por Dios, tanto las protagonizadas por el viejo Israel como las más recientes de Roma contra éste (*Ibid.* VII,26). No sorprende, por tanto, que Orígenes haya sido considerado una especie de precursor de la «guerra justa» o incluso de la «guerra santa» (Crouzel, 1986, 42-43; Morisi, 1963, 53-61; Cacitti, 1980, 830), pero lo cierto es que nadie como él había formulado hasta entonces, en el seno del cristianismo, un rechazo tan explícito al uso de las armas y de la violencia en general: «siguiendo los consejos de Jesús, venimos a romper para arados nuestras espadas espirituales, aptas para la guerra y el agravio, y a transformar en hoces las lanzas con que antes combatíamos. Y es así que ya no tomamos la espada contra pueblo alguno, ni aprendemos el arte de la guerra, pues por Jesús nos hemos hecho hijos de la paz». Observemos, sin embargo, que este alegato pacifista no se hace pensando en la realidad militar de su tiempo, sino con el fin de subrayar lo que diferencia la nueva fe de Jesús de la vieja y violenta fe mosaica, como la continuación del pasaje deja claro: «por Jesús, que es nuestro guía o autor de nuestra salud, en lugar de las tradiciones en que éramos *extraños a las alianzas* (*Eph* 2,12). Ahora que hemos recibido una ley, por la que damos gracias a Dios que nos ha librado del error» (*Contra Celso* V, 33. Cf. Harnack, 1981, 85). Y poco después (VII, 26) lo expone aun con más detenimiento:

13. Durante la persecución de Valeriano, Dionisio de Alejandría formulaba un juicio similar: «adoramos al único Dios y creador de todas las cosas, el que puso también el imperio en manos de los augustos Valeriano y Galieno, amadísimos de Dios, y a él dirigimos continuamente nuestras súplicas por el imperio, con el fin de que permanezca inconmovible» (Eusebio, *HE*, VII,11,8). El opúsculo *A Diogneto*, escrito también en el ambiente alejandrino, aunque en fecha incierta (cf. pág. 204), propaga el mismo ideario.

14. *Contra Celso*, I,1. Cf. otras referencias literarias en Cadoux (1919, 137 ss.) y Grant (1980, 175-176).

«si hay que decir siquiera unas palabras acerca de la antigua constitución política que antaño observaron los judíos de acuerdo con la ley de Moisés y la que ahora quieren corregir los cristianos conforme a la enseñanza de Jesús, diremos que ni la constitución política según la ley de Moisés, entendida a la letra, se ajustaba a la vocación de los gentiles, súbditos que eran de los romanos, ni a los antiguos judíos les era posible mantener sin modificación su sistema de constitución si, por hipótesis, obedecían a la constitución conforme al Evangelio. Efectivamente, no era posible que los cristianos aplicaran la ley de Moisés en lo que atañe a matar a los enemigos o a quienes infringen la ley y se los juzga dignos de ser quemados o apedreados, pues ni los mismos judíos, que lo quieren, pueden ejecutar contra ellos tales penas, como lo prescribe la ley. Mas, por otra parte, si a los judíos de antaño, que poseían su propio sistema de constitución y territorio, se les quita el poder de atacar a sus enemigos y luchar por sus tradiciones patrias y de matar o castigar como fuere a los adúlteros y asesinos o de otro modo infractores de la ley, ya no queda sino que perecieran todos sin remedio, pues los enemigos atacarían a una nación enervada por su propia ley, que le prohibiría defenderse contra los atacantes». El cristianismo, en cambio, -prosigue Orígenes-, no puede conocer obstáculo en su expansión por la tierra entera, pues esa es la voluntad de Dios. Precisamente por eso él piensa que un Imperio cristianizado sería imbatible, sus oraciones bastarían para superar cualquier posible enemigo y la paz quedaría así garantizada al menos dentro de sus fronteras: «si todos los romanos abrazaran el cristianismo, por la oración vencerían a sus enemigos, o no tendrían siquiera que pelear en absoluto, pues estarían guardados por aquel poder divino...» (*Contra Celso* VIII, 70), razonamiento que también le sirve para justificar su negativa a prestar juramento por la fortuna o genio del emperador, al que sí se le debe honrar, pues todo bien y toda autoridad proceden en última instancia de Dios (*Contra Celso* VIII 65-69). Se entiende ahora el célebre alegato contra el uso material de las armas que antes hemos citado (*Contra Celso* VIII, 73): el mejor servicio que los cristianos pueden ofrecer al imperio, como literalmente ahí se dice, no es sino elevar plegarias a Dios por la victoria de sus ejércitos, cosa que no podrían hacer -como tampoco pueden los sacerdotes de Roma- con las manos manchadas de sangre (Cadoux, 1919, 141).

A tenor de estas ideas, de inspiración más neoplatónica que bíblica (Bainton, 1963, 80; Campenhausen, 1968, 166), en modo alguno podía acusarse al cristianismo de apátrida o insolidario. Por el contrario, su ayuda

es inconmensurable, pues yendo más allá de donde llegaba el judaísmo (que solamente ofrecía plegarias por el bienestar del Imperio) y los propios sacerdotes paganos (que ofrecen sacrificios a démones malignos), los fieles de Cristo, único dios verdadero, garantizaban la victoria e incluso la victoria sin combate (Cadoux, 1919, 142-143): «Y si quiere Celso que mandemos un ejército por la patria, sepa que también esto hacemos, y no para ser vistos de los hombres y por la vanagloria que de ahí nos viniera. No, nuestras oraciones se hacen en lo más oculto que tenemos, en nuestra misma mente, y se elevan, como de sacerdotes, por los intereses de nuestra patria. Los cristianos, por otra parte, hacen a su patria mayores beneficios que el resto de los hombres, pues educan a los ciudadanos y les enseñan a ser piadosos para con el dios del universo» (*Contra Celso* VIII, 74). Este razonamiento es igualmente válido para los cargos civiles que muchos cristianos, según Celso, se negaban a ostentar. Orígenes lo justifica con tanta franqueza como ingenuidad religiosa: «si los cristianos rehúsan los cargos públicos, no es porque traten de eludir los servicios generales que pide la vida, sino porque quieren guardarse a sí mismos, por la salud eterna de los hombres, para el servicio más divino y necesario de la Iglesia de Dios» (*Contra Celso* VIII, 75).

Así pues, la sentencia «no salimos con el emperador a campaña, aun cuando se nos urja a ello», entendida en su contexto, en absoluto supone un rechazo revolucionario a las instituciones militares como pretendía Harnack (1981, 86). No era ése el estilo de Orígenes, del que nos consta, además, que en la vida real tuvo una relación cordial con la corte imperial y con altos magistrados provinciales, incluyendo posiblemente algún oficial del ejército[15]. Según narra Eusebio (HE, VI, 5), Basílides, el militar que sufrió martirio por negarse a prestar cierto juramento, fue discípulo de Orígenes en la escuela catequética de Alejandría. De ser así, parece lógico deducir que el antimilitarismo no debió formar parte de la doctrina

15. Eusebio (*HE*, VI, 21,3-4; 19, 15) refiere, entre otras muchas anécdotas, el interés de Julia Mamea, madre de Severo Alejandro, por verlo y oírlo, haciéndole comparecer «escoltado por soldados». También el gobernador de Arabia mandó en su busca para tratarlo personalmente. Harnack afirma (*o.c.*, 85, n. 25) que este gobernador era el comandante de la *legio III Cyrenaica* asentada en Bostra y que pretendía escuchar de Orígenes enseñanzas teológicas, pero la verdad es que Eusebio no especifica nada, por lo que ignoramos el objetivo concreto de esta visita. También mantuvo Orígenes correspondencia con Julio Africano, oficial y tratadista de temas tácticos bajo Septimio Severo, del que hablaremos en el capítulo siguiente.

moral origenista. No debemos olvidar, por otra parte, que el fin principal del tratado contra Celso era refutar sus acusaciones y recelos sobre el cristianismo, los cuales sin duda compartirían todavía, casi a mediados del siglo III, amplios sectores sociales. Su contenido es, por tanto, esencialmente apologético, pretende tranquilizar a sus conciudadanos romanos haciéndoles ver los beneficios públicos del cristianismo y su carácter no subversivo, a diferencia del judaísmo con el que a veces se le confunde: «ni Celso ni los que piensan como él podrán demostrar un solo hecho de rebeldía de los cristianos. Y, a la verdad, si la causa de la sociedad cristiana, que tuvo su comienzo de los judíos, hubiera sido la sedición, puesto que a los judíos les era lícito tomar las armas para defensa de los suyos y matar a sus enemigos, el legislador de los cristianos no hubiera prohibido de manera tan absoluta matar a un hombre. Él enseñó, en efecto, que jamás es lícito a sus discípulos dar la muerte a un hombre por malvado que sea, pues no consideraba compatible con su legislación divina permitir género alguno de muerte de un hombre. Ni tampoco los cristianos, de haber debido sus orígenes a una sedición, hubieran aceptado leyes tan blandas que les obligan a dejarse matar como ovejas (*Ps.* 44,23; *Rom* 8,36) y no son jamás capaces de defenderse de sus perseguidores» (*Contra Celso* III, 7). Si a pesar de su pacifismo los cristianos son imbatibles, ello se debe a que «Dios mismo peleó por ellos en todo momento y, según los tiempos, contuvo a los que se levantaban contra los cristianos y querían quitarles la vida», siendo esto mismo lo que explica el escaso número de sus mártires (*Contra Celso* III, 8[16]). En apoyo de la bondad del cristianismo para la cosa pública, también Orígenes apela a la *pax romana* como previsión divina para facilitar la propagación del Evangelio: «es bien notorio que Jesús nació bajo el imperio de Augusto, el que allanó (digámoslo así) a muchedumbres de hombres sobre la tierra por el rasero de un solo imperio. El haber habido muchos imperios hubiera sido un

16. Testimonios como éste hicieron pensar a Harnack (1986, 384 ss.) que tanto el número de cristianos como el de mártires fue escaso hasta mediados del siglo III. En contra, P. Allard (M.Harnack et le nombre des martyrs, *Revue des questions historiques* 78, 1905, 238-9). En otro lugar de esta misma obra (*C.Celso*, 1,3) Orígenes parece contradecirse al magnificar la escala de las persecuciones: «los cristianos han sido combatidos por el senado romano, por los emperadores que se han ido sucediendo, por el ejército y el pueblo y hasta por los parientes de los fieles, y se hubiera suprimido su doctrina, vencida por tamaña conjura de asechanzas, de no haberla sostenido y levantado una virtud divina, hasta el punto de vencer al mundo entero conjurado contra ella».

obstáculo para la propagación de la doctrina de Jesús por todo el orbe, no solo por las razones antedichas, sino porque las gentes, dondequiera, hubieran tenido que salir a campaña y combatir por su patria... ¿Cómo, pues, iba a imponerse una doctrina de paz, que no permite ni vengarse de los enemigos, si, al advenimiento de Jesús, la situación del orbe no hubiera adquirido en todas partes un carácter más suave?» (*Contra Celso* II, 29)[17].

Es obvio, sin embargo, que Celso encontró en la segunda mitad del siglo II, cuando escribió su *Doctrina verdadera*, no pocos cristianos que consideraban la ley natural, la establecida por su Dios, incompatible con la ley romana y estaban dispuestos a seguir la primera incluso a riesgo de su propia vida. Muestra de ello era su rechazo a rendir culto a las divinidades paganas o al emperador («no juramos por la fortuna o genio de un emperador, como tampoco por ningún otro supuesto dios» pues «antes habríamos en ese caso de morir que jurar por un demon malvado y pérfido»[18]) y su negativa a servir en el ejército y en otras instituciones del Estado, actitud revolucionaria que él estimó seriamente peligrosa para la supervivencia del Imperio. En los fragmentos que nos ha conservado Orígenes, pues el original no nos ha llegado, no se especifican los pormenores de esta insumisión, aunque la réplica del alejandrino hace suponer que derivaba tanto de los mandatos evangélicos como de la pureza ritual veterotestamentaria (Wright, 1985, 137-138). Su objeción al servicio militar no es, en suma, de orden moral y mucho menos político, sino religiosa, la misma, en el fondo, por la que tampoco luchaban los sacerdotes paganos en cuyas oraciones y ritos estaba sin embargo la clave de la victoria. Lejos de ser los enemigos del Imperio, los cristianos formaban su verdadera raza sacerdotal, la gran fuerza espiritual que lo vivificaba, la levadura que garantizaba su existencia[19]. Pero si ello exigía del emperador la renuncia al culto demoníaco de su genio, a los súbditos cristianos se les pide un comportamiento no menos intachable: «hay que despreciar

17. Esta idea había sido expuesta con anterioridad por diversos apologetas, como Ireneo (*Adv. haer.* IV,30,3) y Melitón (en Eusebio, *HE*, IV, 26-27).

18. *Contra Celso*, VIII, 65. Cf. además V, 37-40; V, 46; VII, 69; VIII, 24 ss; VIII, 67.

19. Es, por tanto, inexacto (y por supuesto modernizante) definir a Orígenes y Tertuliano como «hermanos de una misma concepción antiimperial, desviaciones de cristianos que quieren ser más cristianos de lo debido» (Crescenti, 1966, 116). ¿Quién marcaba los límites de ese impreciso «lo debido» a finales del siglo II?

el favor de los hombres -así sean emperadores- no solo si ha de comprarse a precio de asesinatos, actos de intemperancia y acciones de crueldad suma, sino también por medio de la impiedad para con el Dios del universo, o por palabra de servilismo y bajeza, que no dice con hombres valerosos y magnánimos, y que quieren contar, entre las demás virtudes, la fortaleza como la mayor de todas» (*Contra Celso* VIII, 65). Orígenes supera así la claudicante y acrítica concepción paulina de *Rom* 13 (en la que dice inspirarse), proponiendo a los fieles una lealtad sin condiciones hacia la Iglesia, su auténtica patria, y hacia la ley divina, la única realmente natural. Pero no elabora una nueva doctrina cristiana de la soberanía terrenal[20] y ello le obliga a aceptar el carácter minoritario, sectario incluso, de la nueva religión: Orígenes cree, en efecto, que un Imperio cristiano es una suposición utópica, o acaso una realidad escatológica (Crouzel, 1986, 48) que apenas puede vislumbrarse en el texto de *Sofonías* (3,7-13) donde el dios veterotestamentario anuncia que derramará su furor sobre las naciones y reyes de la tierra (*Contra Celso* VIII, 72). También en eso la revolución constantiniana trastocó de raíz los planteamientos morales del cristianismo, pues a partir de entonces en modo alguno sería posible descargar exclusivamente sobre la población pagana la responsabilidad de proteger al Estado. Aceptar que los cristianos habían de participar en la guerra y mancharse por tanto las manos de sangre en la defensa de Roma fue un imperativo histórico que la Iglesia primitiva acabaría por asumir formalmente tras un largo proceso de incertidumbres y ambivalencias.

2. LA ESCATOLOGÍA RADICAL NORTEAFRICANA

La teología desarrollada en Cartago, centro del cristianismo norteafricano, distó mucho de las especulaciones gnoseológicas alejandrinas y se mostró especialmente preocupada por temas doctrinales y disciplinarios que interesaban a la vida cotidiana de la Iglesia y de los fieles: el monarquianismo divino, la lucha contra el judaísmo y las herejías, el

20. Orígenes reconoce en este mismo pasaje: «Mucho habría que decir acerca de la institución de emperadores y dinastas, y mucho habría que inquirir sobre este punto, dado que unos han gobernado cruel y tiránicamente, y otros del mando han venido a parar a la molicie y glotonería; por eso omitimos de momento examinar ese problema» (*Contra Celso* VIII, 65).

compromiso con las instituciones seculares, el valor del martirio o las vías de salvación eterna. Detrás de estas preocupaciones late visiblemente el aliento de la numerosa población judía, en la que encontraría el cristianismo sus primeros adeptos, y también, aunque menos visible, el sustrato espiritual de las poblaciones indígenas (Braun, 1965, 202 ss.). Calibrar la influencia de los cultos semitas en las comunidades norteafricanas es, sin embargo, harto problemático. Sabemos que hasta el siglo II se celebraron sacrificios humanos a Saturno (Baal Hammon) y que éste gozó de una sentida veneración monolátrica, o al menos henoteísta, entre las clases bajas (Tert. *Apol.* 9,2-3). Quizá por ello, el sacrificio ritual y las demás prácticas de culto se realizaban con un sentimiento religioso mucho más profundo entre los semitas norteafricanos que en otros pueblos del Imperio, sentimiento que los conversos llevaron probablemente consigo al cristianismo (Frend, 1986, 346 ss.). No podemos asegurar que este trasfondo cultural baste para explicar la fuerte personalidad de la Iglesia cartaginesa, pero lo cierto es que ésta se destacó muy pronto por un rigorismo doctrinal y disciplinario que la distanciaban tanto de la libertad especulativa de Alejandría como de la tolerancia y sentido universalista de Roma, con la que mantuvo, sin embargo, estrechos contactos (Quasten, I, 543). Nunca se salvó este abismo, como veremos en los capítulos siguientes, y el cristianismo norteafricano, tan apegado a sus tradiciones vernáculas, destacó siempre por una acentuada dimensión nacional que no hizo sino despertar una creciente desconfianza a la iglesia católica, cada vez más celosa de la homogeneización doctrinal y del papel jerárquico de Roma. En este sentido, parece correcto considerar al cristianismo como un elemento catalizador de los descontentos y hasta de la resistencia más o menos latente al poder romano (Regibus, 1924, 50; Siniscaldo, 1974, 108-109; Schoepflin, 1985, 187-188). Que la Biblia solo se difundiera en sus versiones latinas y griega, y que nunca se emprendiese su traducción al fenicio, al libio o al bereber, las lenguas más habladas por la población indígena, es, quizá, el mejor testimonio del carácter «colonial» que allí asumió el judaísmo y el catolicismo latino, y la mejor explicación de que estas religiones, sin apenas arraigo popular, desaparecieran de manera súbita y definitiva ante el impulso renovador del Islam. Por otra parte, dada la fuerza y hostilidad del entorno pagano y de las corrientes cristianas disidentes, los moralistas y apologetas africanos se caracterizarán por su integrismo e intransigencia, no siendo por tanto casual que en África precisamente se documenten los actos más llamativos de insumisión militar protagonizados por los primeros cristianos.

2.1. *Tertuliano*

Tertuliano, hijo de un centurión[21], es un cartaginés que se sentía romano a la manera que los historiadores clásicos hicieron tópica de los norteafricanos: disciplinado y crítico, apasionado y burlón, proclive siempre a la desobediencia y a la rebelión abierta si llega el caso. Su horizonte biográfico y doctrinal se ciñe tanto a este medio geográfico y cultural que su obra constituye el mejor testimonio de las vicisitudes y problemas que afrontó la iglesia de África a finales del siglo II e inicios del III. Al parecer, su sólida formación literaria y jurídica le permitió ejercer como abogado en Roma, aunque no es probable que fuese el mismo que se cita a menudo en el Digesto y en el *Codex Justinianus* (Barnes, 1985, 22 ss. 325; Braun, 1972, 70). Para Harnack (1893, 667-87), fue un abogado que hacía de filósofo, no apto en absoluto para la vida contemplativa, un *vir ardens* según Jerónimo (*De viris illustribus*, 53): «La educación romana, la claridad jurídica y la disciplina militar se convierten, en el espíritu ambicioso y el corazón de Tertuliano, en factores de espiritualidad y de consciencia» (Campenhausen, 1967, 13). Aunque él fue, en sentido estricto, el primer teólogo latino, ignoramos cómo y por qué se convirtió en los años 193-195; seguramente no se debió a una maduración filosófica, a la manera de Justino, pues era opuesto a la idea de que el cristianismo se equiparase a una nueva filosofía (*Apol.* 46-50), sino más bien a su impresión por el heroísmo de los cristianos ante las persecuciones y el martirio: «¡es semilla la sangre de los cristianos!» (*Apol.* 50, 13. Cf. *Ad Scap.* 5). Si esto es así, bueno será recordar que en las actas de los santos escilitanos, el documento latino más antiguo que podemos fechar con cierta precisión en África (el martirio tuvo lugar el 17 de julio del año 180), uno de ellos afirmó antes de morir su total desprecio al poder romano

21. En la primera edición de su monografía sobre Tertuliano (1971, 3 ss.) Barnes sometió a severa crítica el testimonio de Jerónimo y ponía en duda que fuese hijo de un centurión: Jerónimo habría sido confundido por la versión corrupta que difundió el manuscrito Fuldensis del texto *Apologeticum*, 9,2 (*teste militia patris nostri*, en lugar del original *teste militia patriae nostrae*). En el *Postscript* que Barnes incorpora a la segunda edición de su obra (1985, 321-335, esp. 323 ss.) se reafirma en su hipótesis, pero recoge críticas y opiniones en contra, en especial la de Braun (1972, 71-73). Sus propuestas han tenido escasa aceptación. Evans (1976, 22) pensaba que en las sucesivas revisiones de su obra Tertuliano procuró hablar más en nombre de la comunidad cristiana que en el suyo propio, y por eso fue eliminando desde los verbos en primera persona hasta las referencias a su vida personal, entre otras, la que aludía al oficio militar de su padre.

(«Yo no reconozco el Imperio de este mundo»), pues esta idea rondará la mente de Tertuliano y de toda la literatura hagiográfica norteafricana de los siglos III y IV. Tertuliano fue, no obstante, un buscador empedernido y apasionado de la verdad, siendo esta palabra (*veritas*) una de las más frecuentes en sus escritos. Desde que lo conocemos es un personaje destacado de la comunidad de Cartago, donde quizá fuese ordenado sacerdote, aparenta llevar una feliz vida familiar y goza de una holgada posición económica que le permite dedicarse a la instrucción de catecúmenos. A pesar de su larga y comprometida actividad proselitista y de conocer varios períodos de persecución anticristiana, nunca fue molestado, sorprendentemente, ni por las autoridades ni por el pueblo de Cartago. Predicó el martirio, pero murió placenteramente, y muy viejo, de muerte natural (Jer. *De vir. Ill.* 53)[22].

Sus primeras obras, escritas en griego, se han perdido. Pero pronto se pasó a un latín vivo, la lengua de su entorno social[23], lleno de neologismos necesarios para expresar tantas ideas nuevas de la vida cristiana. De ahí la oscuridad de su lenguaje y la dificultad de su traducción, agravada considerablemente por las innumerables alteraciones y variantes de la tradición manuscrita. En una treintena aproximada de escritos toca todos los temas, sin copiar nunca (ni siquiera cuando utiliza textos de otros), pues siempre se adapta a sus lectores, lo cual le otorga gran fiabilidad como fuente histórica. Serio y polémico, es un maestro de la ironía y de la dialéctica. Sus primeras obras latinas se proponen defender el cristianismo de las calumnias paganas, siguiendo la tradición de los apologetas griegos, a los que conoce bien (Klein, 1968, 26 ss.), pero de forma mucho más agresiva. A esta primera etapa pertenecen su *Ad nationes* («A los paganos») y el *Apologeticum*, que tuvieron un éxito extraordinario y fueron traducidas enseguida al griego, cosa realmente excepcional en la antigüedad: en ellas denuncia la injusticia de perseguir a los mejores ciudadanos,

22. No pasa de ser una insinuación indocumentada la idea de que Tertuliano «pudo haber perecido como un mártir al que la iglesia prefirió olvidar» (Barnes, 1985, 59). Este autor cuestiona, en cambio, y sin argumentos convincentes, que Tertuliano hubiera sido sacerdote, como afirma Jerónimo (cf. Braun, 1972, 73-74).

23. Cf. Mohrmann, C. (1961) Observations sur la langue et le style de Tertullien, en Eadem, *Études sur le Latin des Chrétiens* II, Roma, 235-46. Tertuliano probablemente escribió también en griego otras obras que solo se conservarían en la versión latina (*De spectaculis*, *De baptismo*, *De virginibus velandis* y *De corona militis*). Su *De extasi*, en cambio, nunca se tradujo al latín (Quasten, I, 543). Sobre su producción literaria, ediciones y bibliografía, cf. Quasten (I, 551 ss.) y Barnes (*o.c.* 286 ss.).

los cristianos, con mentiras e infundios, condenando así lo que no se conoce (*Ap.* 1; *Ad nat.* 1-6), algo por lo demás inútil, pues solo consigue extender la admiración y el número de conversos al cristianismo. A pesar de su retórica forense, su argumento principal no es de naturaleza jurídica, sino teológica: el politeísmo reposa sobre la nada, solo hay un dios revelado, lo demás es obra diabólica... No se puede, pues, exigir a los que han descubierto al verdadero Dios que sacrifiquen a ídolos y demonios (*Apol.* 24,1-2). Esto no es infidelidad patriótica, sino reconocer la verdad, y, de hecho, los buenos emperadores, cuyo prototipo es Marco Aurelio, nunca persiguieron a los cristianos (tópico banal de la literatura apologética, pero tendencioso e incierto a menudo): «de entre tantos príncipes que se sucedieron desde entonces [Domiciano] hasta hoy y que fueron conocedores de lo divino y lo humano ¡a ver si sois capaces de presentar algún perseguidor de los cristianos! Por el contrario, nosotros presentamos algún protector, si atendemos a las cartas de M.Aurelio...» (*Apol.* 5,5-6). En realidad, el cristianismo pudo estar legalizado casi desde el principio, como quería Tiberio, si su propuesta en este sentido no hubiera sido rechazada por el Senado a causa de la mala información de éste (*Apol.* 5,2)[24]. Según Tertuliano, la propuesta había partido del propio Pilato, que era un cristiano in péctore («Pilato... en su conciencia ya cristiano») y los propios Césares se habrían convertido al cristianismo «si no fueran necesarios al imperio, o si también los cristianos hubiesen podido ser Césares» (*Apol.* 21, 24). De estas palabras cabe deducir que la conversión de un alto magistrado no exigía su renuncia al cargo (Evans, 1976, 28).

Tertuliano apunta además un argumento que, con el tiempo, se volverá contra los cristianos: la fe debe ser libre, no se puede imponer a la fuerza pues ello va contra el derecho natural y humano (*Apol.* 24,6; *Ad Scapulam* 2,2.- Cf. Lactancio, *Inst. Div.* 5, 19, 11). Palabras que recuerdan las escritas por el pagano Símaco a fines del siglo IV, cuando se quejaba al emperador Valentiniano del comportamiento avasallador del cristianismo: «cada cual tiene sus propias costumbres, sus propias prácticas religiosas... Todos tenemos un alma del mismo modo que cada cual tiene un genio especial que cuida de su destino... Pues soy libre, dejadme vivir a mi manera... Todo está lleno de dios. Todo cuanto el hombre adora puede considerase

24. Sobre la inverosimilitud de este testimonio, al que, sin embargo, han dado credibilidad numerosos historiadores, cf. Barnes (1968, 32-33). La influencia de la retórica forense en su «Apologético» ha sido subrayada por L.J.Swift (Forensic Rhetoric in Tertullian's Apologeticum, *Latomus* 27, 1968, 864-877).

una y la misma cosa. Todos miramos a las mismas estrellas, el mismo cielo nos cubre, el mismo universo nos rodea ¿Qué importa el medio por el que cada cual busca la verdad? No puede haber un solo camino para llegar a un secreto tan grande» (*Relatio* III, 8-9). Pero el apologeta esgrime también razones prácticas para acabar con las persecuciones: los cristianos no son enemigos de la humanidad sino del error, y son por eso los mejores súbditos, no cometen ningún crimen, ni siquiera los permitidos por la ley; obedecen toda orden justa, pagan sus impuestos sin defraudar, no conspiran... Y además participan en todas las actividades, en el comercio y la artesanía (*Apol.* 37,10; 42,1 ss.). Nadie, pues, puede poner en duda la lealtad política de los cristianos a los césares y a Roma (*Ad nat.* 1,17,4). Septimio Severo en persona -afirma Tertuliano- se había opuesto a un movimiento popular hostil a los cristianos y había mantenido a su lado a un médico, del que conocía su pertenencia a esta religión, porque un día le salvó la vida. Hasta la nodriza de Caracalla fue cristiana, recuerda en su postrer escrito apologético, dirigido a *Scapula*, procónsul (211-213) de África que persiguió con saña el cristianismo (*Ad Scap* 4,5-6). Aunque no siempre acorde con la realidad histórica, este supuesto apoyo o tolerancia imperial hacia el cristianismo era evidentemente un argumento muy sólido en su apología, y es indudable que un gobernador como Escápula no dejaría de verificarlo antes de iniciar o proseguir la persecución contra los cristianos. Máxime cuando Tertuliano le advierte que se cerciore de estar cumpliendo la voluntad del César: dado que, según vimos, también Melitón de Sardes pedía al emperador que se asegurase de que sus subordinados no se extralimitaban en su hostilidad al cristianismo, cabe pensar que, en efecto, no debieron ser pocos los magistrados locales o provinciales que llevaron el hostigamiento contra el cristianismo a un extremo no deseado por los propios emperadores.

La apologética antipagana no fue su único frente de lucha. Tertuliano se enfrentó con similar energía a las amenazas dogmáticas y proselitistas que representaba, por un lado, la dinámica comunidad judía de Cartago, y, por otro, las doctrinas heréticas de gnósticos y grupos afines asentados en la ciudad (cainitas, marcionitas, valentinianos...). Contra unos y otros escribe diversos libros (*Adversus Iudaeos*, *De praescriptionibus haereticorum*, *Contra Marcionem*...), a la vez que intenta prevenir a sus hermanos de fe de otras manifestaciones diabólicas, no menos peligrosas, que amenazan la vida cotidiana: espectáculos, juegos, vestidos, oficios, magistraturas... (Monceaux, I, 1901, 293 ss.). Los cristianos, les advierte, no deben comprometerse con nada, salvo con el estudio (¡no la enseñan-

za!), que es inexcusable incluso para la propia formación religiosa, y con la familia, en cuyas ceremonias se puede participar siempre que nuestro corazón esté con el hombre y no con el Maligno (*De idololatria* 10; 16; 18). Precisa en concreto que un artesano o comerciante cristiano no debe fabricar o traficar con objetos de culto pagano, ningún cristiano puede en ningún caso desempeñar un empleo público (porque éstos siempre obligan a ceremonias o fiestas idolátricas), ni tampoco ser soldado, pues en este caso tendría que venerar los emblemas de los ídolos, ni juez o magistrado, que le obligaría a dictar ejecuciones capitales y ordenar torturas, ni maestro de escuela o profesor de literatura, por las enseñanzas profanas que ello comporta. Si muchos de sus coetáneos entendían permitido lo que no está prohibido por las Escrituras, él predicaba el imposible de considerar prohibido lo que no estaba explícitamente permitido (*De corona* 2,4): de haber seguido sus prescripciones al pie de la letra, los cristianos habrían tenido que dedicarse a la mendicidad o habrían muerto sencillamente de hambre (Monceaux, 1901, I, 279; Guignebert, 1901, 191.- Cf. Harnack, 1986, 229-230). Mas no por ello Tertuliano propugna que estas profesiones se supriman o se reformen, pues es consciente de su necesidad para la sociedad romana y acepta en consecuencia que los emperadores no sean cristianos (*Apol.* 21, 24; *De idololatria*, 17,3). Con argumentos similares se opuso a los concursos municipales, las fiestas, las joyas, el lujo y el teatro, dedicando a éste páginas brillantes en las que advierte que el único espectáculo realmente satisfactorio tendrá lugar en el más allá, cuando los príncipes y magistrados indignos, los perseguidores, filósofos y poetas sufran la condena terrible del fuego eterno... (*De spectaculis* 30,3 ss. *Ad Scap.* 2,10-3,1. Cf. Cipriano, *De bono patientiae*, 21). Como en sus restantes reflexiones sobre el juicio final, hay en esta advertencia algo más que un posible reflejo de la crueldad que adornaba el culto a Baal Hammon (Braun, 1965, 205) o que un simple regocijo sádico por la suerte tremenda que Dios reserva a los perseguidores: con su temperamento combativo e intransigente y sus ideas sobre la relatividad de la autoridad terrenal frente a la eternidad y omnipotencia de dios, Tertuliano proyectaba además la silueta amenazante para el Imperio de una secta que juzga a los emperadores y ponía en solfa el principio religioso, fundamental, en que pretendían basar su poder los presuntos dueños del mundo (Guignebert, 1901, 128. Cf. pág. 46). De este modo asistimos «al nacimiento de una nueva concepción del Estado y de la obediencia, concepción que nadie sospechó jamás antes de la aparición del cristianismo, y que deja presagiar un porvenir por ahora aparentemente inac-

cesible. Los soberanos, y de una manera general el aparato de Estado, pierden su poder religioso inmediato. En su lugar toma forma un concepto nuevo, el de una obediencia concreta, secular, que en tanto que tal obliga en nombre del verdadero Dios de una manera nueva e irrecusable... Hasta entonces reinaba, aunque no se aplicase literalmente en la práctica, una teoría del Estado que le confería un carácter sagrado y lo hacía objeto directo de religión. A la luz de la fe y de la obediencia nueva exigida por la fe, esta teoría es exorcizada, aparece como es: mentira e hipocresía» (Campenhausen, 1967, 22)

Su visión de la filosofía es igualmente negativa, pues los sofistas buscan su renombre personal, no la verdad, y su curiosidad es idéntica a la de los herejes, con los que a menudo se compinchan y a los que vivifican con su sabiduría mundana (*Adv. Marc.* 1,13). Nada hay, por tanto, en común entre un discípulo de Grecia y un discípulo del cielo, entre Atenas y Jerusalén, la Academia y la Iglesia, de modo que ningún cristiano debe edificar su fe sobre un terreno extraño, sino sobre sus propios cimientos. Fe y filosofía alcanzan verdades diferentes, divinas y humanas respectivamente, aunque ambas puedan coincidir por mero accidente[25]. En realidad, Tertuliano se muestra así fiel a la tradición cultural latina, que nunca concedió a la filosofía el lugar privilegiado que tuvo en el mundo griego, como bien ilustra Cicerón, que subordinaba su vocación filosófica a su carrera de orador y estadista[26]. En esta misma línea, Tertuliano asimila a los filósofos con rétores y sofistas, y los descalifica como potenciales «patriarcas de los herejes» (*De anima* 3,1). Este es en particular el caso de los gnósticos, a los que caracteriza por su inestabilidad eclesial y dogmática y la fluidez de sus especulaciones, que niegan algo tan evidente como la sencillez de la fe verdadera (*Adv. Marc.* 5, 20). El hereje no sabe lo que es «creer», solo se esfuerza por el conocimiento en lugar de dejarse enseñar por Dios, y los gnósticos, sumidos en el docetismo, niegan la encarnación y la humanidad del Hijo: pero la corporeidad y realidad de la carne de Cristo es la garantía de nuestra redención. Todo gnóstico es, pues, un apóstata

25. *Apol.* 46, 18; *De praesc. haer.* 7,9; *De anima* 26,1. Osborn (1997, 27 ss.) matiza esta oposición a la filosofía y recuerda (de manera no muy convincente, en mi opinión) que Tertuliano siempre se atuvo a la *disciplina rationis*. Es cierto, sin embargo, que él nunca ocultó su simpatía hacia Séneca, al que tenía casi por cristiano (*Seneca saepe noster*), y más aún hacia Platón (*De anima*, 20,1; 23,5).

26. Labhardt, A. (1950) Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une «position pure», *Museum Helveticum* 7, 159-180, esp. 179.

en potencia. Por lo demás, la iglesia católica ha recibido la doctrina, como las Escrituras, directamente de los Apóstoles, es decir, de una época en que no existían herejías. De este modo, él fue el primer teólogo cristiano que entendió la apostolicidad en sentido normativo, como un «canon de fe». De ahí sus invectivas contra Marción, al que considera prototipo de heresiarca, con su canon de Lucas y Pablo, su iglesia propia extendida por doquier y su desprecio -coincidiendo en esto con los católicos- hacia los sueños inconsistentes de los gnósticos. En este aspecto, el distanciamiento de Tertuliano con Clemente de Alejandría parece insalvable.

Cuando el montanismo llega al norte de África a inicios del siglo III[27], Tertuliano se convierte en uno de sus principales militantes y se consagra de lleno a la causa de Dios, cuyo Reino pensaba inminente. En ese momento los «catafrigios» son una corriente más dentro del cristianismo, sus creencias podían remontarse a las primeras comunidades y reclamarse por tanto plenamente ortodoxas. En realidad, en esas fechas aún no estaba consolidada ninguna normativa doctrinal y disciplinaria de carácter único y excluyente, por lo que resulta equívoco considerar la decisión de Tertuliano como una adhesión a la herejía[28], si bien es cierto que los montanistas serían al poco condenados por los obispos de Roma, Cartago y Asia Menor (Eusebio, *HE*, V, 16,10), es decir, por las iglesias que configurarán el catolicismo triunfante. Además, Tertuliano cambió poco en estos años, de manera que más bien fue él quien dejó su influencia en esa pequeña iglesia separada, contribuyendo decisivamente a que el montanismo se dotase de una teología y de una fuerte personalidad religiosa[29]. En realidad, lo poco que sabemos del montanismo norteafricano procede de Tertuliano

27. La fecha en que Tertuliano abrazó el montanismo es incierta. Por su obra contra Marción (esp. I,15 y I,29,4) se podría deducir que tuvo lugar en 207/208 (Quasten, I, 546; Barnes, *o.c.* 328), pero mientras especialistas como Braun (1965, 201) la retrasan a los años 213 ó 214, otros creen que las simpatías de Tertuliano por la llamada «nueva profecía» se remontan al momento mismo de su conversión al cristianismo a mediados de la década del 190 (Trevett, 1996, 69-72).

28. Puede ser acertado afirmar que «Tertuliano fue... el católico montanista» (Trevett, 1996, 69), pero solo sirve para confundir pretender distinguir en su evolución espiritual, a más de las etapas católica y montanista, un tercer «período semi-montanista», como hace Rambaux (1979, 267). Sobre las relaciones de Tertuliano con el montanismo sigue siendo básico el exhaustivo estudio de Labriolle, P. (1913) *La crise montaniste*, Paris, esp. 293-465.

29. Delehaye (1966, 257), Berchem (1944, 113) y Fredouille (1984, 122), entre otros, creen, por el contrario, que Tertuliano acentuó su rigorismo por influencia del montanismo y que esta evolución se aprecia especialmente en los escritos destinados a los cristianos.

y es muy posible que éste acabase creando una facción de elegidos (*pauci electi*) o bien que diera nombre a todo el grupo, pues mientras nada sabemos del montanismo en los siglos siguientes, hay constancia de una pequeña secta «tertulianista» que, a inicios del siglo V, decidió integrarse en la gran iglesia católica africana, entonces presidida por Agustín (Ag. *De heresibus*, 86.- Cf. Braun, 1965, 201-202; Barnes, 1985, 258-259). Es un error, en todo caso, considerar el montanismo como una secta rigorista enfrentada a una iglesia católica tolerante, por la sencilla razón de que, como ya señalaron Harnack y Bainton (1964, 202), rigorismo no equivale a montanismo, nunca en la antigüedad hubo iglesia alguna que, según criterios modernos, no respondiera mejor al calificativo rigorista que al de tolerante, y, por tanto, sus tesis reflejaban con no poca fidelidad la *communis opinio* de su época. De ahí la dificultad para fechar sus obras o simplemente para etiquetarlas doctrinalmente (Barnes, 1985, 325 ss. Braun, 1972, 76 ss. Trevett, 1996, 72-73). A la etapa premontanista corresponden, entre otros escritos suyos, *Ad nationes*, *Apologeticum*, *De spectaculis*, *Adversus Marcionem* y *De patientia*. Siendo montanista, parece probable que escribiese algunas de sus obras más conocidas, como *De corona*, *Adversus Iudaeos* y *Ad Scapulam*, que analizaremos más adelante, y otras igualmente ilustrativas de su ideario religioso, como *De ecstasi*, escrita en griego (quizá porque se defiende de ataques antimontanistas procedentes de Asia Menor) y *De pudicitia*, su último tratado, donde critica la relajación espiritual y penitencial de la iglesia católica frente a pecados muy graves (matrimonio de viudas, glotonería, etc.), pues «donde comienza el perdón cesa el temor» y «donde falta el temor no hay corrección» (*De pud.* 16,14 y 2,2. Cf. Rambaux, 1979, 65 ss.). *De idololatria*, que, como veremos, se ha fechado por la mayoría de los investigadores en la misma época que *De corona* (211-212), pudo muy bien escribirse quince años antes, por las mismas fechas que el Apologético (Evans, 1976, 30-31). Jerónimo (*De vir. Ill.* 53) solo cita, entre sus obras «contra la Iglesia», *Sobre la castidad*, *Sobre la persecución*, *Sobre el ayuno*, *Sobre la monogamia*, *Sobre el éxtasis* y *Contra Apolonio*, ninguna de ellas relevante para la temática militar.

2.1.1. La milicia como símbolo de la fe

A pesar de su oposición a la milicia como profesión cristiana, el gusto de Tertuliano por las imágenes guerreras de «servicio» a Cristo no es

algo superficial, sino que brota de su más íntimo ideario religioso (Rambaux, 1979, 121-122). El dato es tanto más relevante si tenemos en cuenta que bajo Septimio Severo, en los años que escribe Tertuliano, la profesión militar se ha prestigiado considerablemente e incluso cabe pensar que su presencia pudo influir en el desarrollo de la rígida jerarquización social romana (McMullen, 1963, 176). Los cristianos, y muy especialmente los confesores, son para él *milites Christi*, curtidos en el duro servicio a Dios (*Ad Martyres* III). Su mejor ilustración es Josué, prototipo de Cristo que combatió siempre en nombre del Señor (*Contra Marción*, 3,18,6). La radical oposición de estos *milites Christi* a los *pagani* (civiles) y a los *milites Caesaris*, ha hecho pensar en una influencia del dualismo escatológico de Qumrán (Rordorf, 1969, 105 ss.); las prisiones y salas de justicia son campos de batalla en los que se entabla el gran combate contra el demonio y el mal (*Ad Martyres* I); obispos, presbíteros y diáconos son oficiales militares (*duces*) mientras que los laicos son los reclutas de la iglesia (*gregarius numerus*) y los herejes rebeldes y desertores (*De fuga in persecutione* 11; *De praesc. haer.* 41). Por primera vez en la literatura cristiana, se califica a Cristo de «imperator»: «¿acaso no somos también nosotros soldados? Soldados ciertamente sujetos a la disciplina más estricta pues sujetos estamos al más grande general (*imperator*)»[30]. Anunciada ya en el Apocalipsis de Juan, era una imagen preñada de sugerencias teológicas y estéticas, pues llegará el día en que a Cristo se le represente iconográficamente como general victorioso y su imperio ocupará el lugar del Imperio romano. Por lo pronto, era una declaración rotunda contra el culto a los soberanos, entonces en pleno auge, que convertía a los cristianos en enemigos públicos de Roma (Peterson, 1966, 67). Las metáforas y paralelismo entre la vida cristiana y militar se extienden como vemos al ámbito de la disciplina religiosa (*Ad Martyres* III), con empleo frecuente de símbolos castrenses como *statio*[31], *signa*,

30. *De puditicia* 12. También en *De fuga* 10 emplea este calificativo: «un soldado valioso es para su general (*imperator*) Cristo quien, armado completamente por el apóstol, se lanza fuera el día de la persecución apenas oye la trompeta».

31. *Statio* fue ya usado por *El Pastor* de Hermas, a mediados del siglo II (*Comparación* V,1) con el significado de «ayuno», pero fue Tertuliano el primero en hacer un uso frecuente del término como si fuese una función militar del cristiano: «si la *statio* ha recibido su nombre del ejemplo de la vida militar -pues nosotros somos además militares de Dios- no hay por supuesto alegría ni tristeza cambiante en el campamento que elimine las *stationes* de los soldados» (*De Corona* 11; *Sobre el Ayuno* 1,10,13; *De fuga* 1; *A su esposa* II,4). Cf. Mohrmann, C. (1953) Statio, *Vigiliae Christianae* 7, 221-245.

vexillum[32], *donativa*[33] y, sobre todo, *sacramentum*, vocablo que en Tertuliano conserva su prístino sentido de juramento militar y signo a la vez de una misteriosa realidad espiritual[34]. No es, pues, sorprendente que este término se encuentre en múltiples pasajes de sus obras, sobre todo cuando alude al bautismo, que convertía al cristiano en *miles Christi* y le obligaba a renunciar a los oficios incompatibles con su nueva fe: «estoy comprometido a amar a Dios con todo mi ser, hasta morir por Él. Sirviendo como soldado bajo juramento (*sacramentum*), soy desafiado por el enemigo. Manteniendo este juramento, lucho furiosamente en combate, soy herido, destrozado, matado. ¿Quién desearía este fatal resultado para su soldado, sino aquel que se vinculó a Él por tal juramento?» (*Scorpiace*, 4)[35].

El hecho de que estas metáforas, como tendremos ocasión de constatar, también le sirvieran a Tertuliano para expresar la más absoluta incompatibilidad de la vida cristiana con la profesión militar, puede hacer pensar que no son sino meros artificios literarios. Pero ya Harnack advirtió, a mi juicio correctamente, que los cristianos latinos se sentían auténticos soldados de Cristo, juramentados a Él por el bautismo y a Él vinculados hasta la muerte como sus fieles guerreros. Por esta razón, al igual que hacían algunos soldados tras su alistamiento, también ellos se daban un nuevo nombre al bautizarse, como símbolo de su ruptura con el entorno

32. *De patientia* 14; En *De corona* 11 se describen las banderas militares como rivales de las banderas de Cristo.

33. *Donativum* es otro término de uso frecuente en toda la literatura cristiana primitiva. Tertuliano lo emplea para traducir la *Carta a los Efesios* 4,8. En las *Actas del martirio de Perpetua* 1 se afirma que «el espíritu Santo administra y dispensa todos los *donativa*». Sobre el carácter idolátrico del *donativum*, negado por algunos historiadores, cf. breve estado de la cuestión en Hornus, 1960, 20, n. 4.

34. El juramento militar se pronunciaba en tres ocasiones: al enrolarse en filas, el día tres de enero y el aniversario de la ascensión imperial al trono (Klingmuller, 1920, 1667-1674). Con la cristianización del imperio, en lugar de jurar «por los dioses» se hacía por «la Santísima Trinidad» (Vegecio, *Inst. mil.* 2,5).

35. Como ilustración complementaria de esta idea pueden servir los siguientes ejemplos: «fuimos llamados a la milicia de Dios vivo, desde el momento que respondimos a las palabras de nuestro juramento (*sacramenti*)» (*Ad Martyres* III, 1); «De este modo, todos somos primitivos y todos apostólicos, mientras ellos han mostrado todos ser uno, en inquebrantable unidad, por su pacífica comunión y título de hermandad y lazos de hospitalidad, privilegios que ninguna otra norma otorga que la de la tradición del llamado sacramento» (*De praesc. haer.* 20); «cuando vas al campamento enemigo depones tus armas, dejas los estandartes y los juramentos (*sacramenta*) a tu jefe» (*De spectaculis*, 24).

idolátrico y con su anterior vida pagana[36]. Incluso es probable que esta militarización de la literatura cristiana, tan acentuada en Occidente, dejase su huella en la Biblia africana (plagada de metáforas castrenses) y en el lenguaje cotidiano de África, hasta el punto de que Tertuliano, aunque nunca formulase propuestas abiertamente belicistas, sí llegó a imaginar a los cristianos como enemigos del Imperio y con capacidad para humillarlo militar y cívicamente[37]. Jugando con peligrosa ambigüedad, pensamientos de este género también le sirven para afirmar la lealtad política del cristianismo y su naturaleza pacífica.

2.1.2. Pacifismo y antimilitarismo cristiano

El ideario pacifista de Tertuliano queda patente en su condena radical del homicidio, que solo puede lavarse mediante el martirio (*De oratione* 25, 285, 20-24), en su alegorización espiritual de los motivos bélicos veterotestamentarios y en el rechazo explícito de la concepción mesiánica del *Christus bellator*, ideario que desarrollaría especialmente en sus últimas obras: frente a la ley del talión y la guerra, el cristianismo ofrece como alternativa la paciencia y la paz, hasta hacer realidad el sueño de Isaías de convertir las espadas en arados, las lanzas en podaderas (*Adv.Iud*, 3,9-10; *Adv. Marc.* 3,21,3; 3,14,1-7; 4,20,4-5). En consonancia con estos ideales, Tertuliano defiende las actitudes antimilitaristas y no ve en el mercenario militar, como en el salteador de caminos, sino a un desalmado dominado por la codicia (*De patientia* 7,12). Pero sus ideas no son tan nítidas o simplistas como podría deducirse de frases aisladas y sacadas de su contexto. Así puede constatarse, como veremos seguidamente, en sus tratados *De corona militis* (211) y *De idololatria* (211-212), obras escritas probablemente tras su conversión al montanismo e influenciadas por la persecución de Septimio Severo, que, al parecer, habría obligado a muchos cristianos a abandonar el ejército para no traicionar su fe[38].

36. Así lo hacen los mártires Pánfilo y sus once compañeros, que cambiaron sus nombres de familia, «nombres tomados de los ídolos», por los de profetas del Antiguo Testamento para expresar de este modo que «ellos eran el judío interior y el legítimo y puro Israel de Dios» (Eusebio, *Los mártires de Palestina*, 11). Cf. otros casos en *Acta Tarachi*, 1 y *Martirio de Dasio*, 6.

37. Harnack, 1981, 55-57 (sobre el lenguaje de la Biblia africana, *Ibid.* 82-85).

38. Así podría deducirse de la expresión «como han hecho muchos» (*De corona* 11,4), pero Fontaine (edición de esta obra, 1966, 140) ve aquí una simple finalidad propagandística.

De corona fue escrito bajo la impresión de un acontecimiento real protagonizado por un soldado cristiano (un *speculator*), probablemente durante un acto de homenaje a Caracalla y Geta con ocasión de su ascensión al trono tras la muerte de Septimio Severo, cuando se distribuía un *donativum* a las tropas acampadas en la ciudad norteafricana de Lambesa, sede de la *legio III Augusta*, o en Cartago, en cuyos *castra* se alojaba una cohorte de esa legión[39]. El tratado está consagrado en su mayor parte (cerca del 90%) a probar que llevar coronas de flores o laurel en la cabeza era un acto idolátrico y, por tanto, incompatible con la fe cristiana, pero su objetivo principal era justificar la actitud antimilitarista del soldado en cuestión (como se hace constar en los capítulos 1 y 11) y responder a la objeción que le planteaban algunos soldados cristianos «laxistas» (llamados despectivamente *fratres commilitones* (1,4) y *christiani laureati*: 1,6), que no veían nada inmoral en llevar coronas y se preguntaban además dónde se prohibía esto (1,6). Así pues, aunque es relativamente escaso el espacio dedicado al problema militar en sí, está plenamente justificado el interés que han merecido estos capítulos en la historiografía

Evans (1976, 30-1) cree que el tratado *De idololatria* complementa al *De spectaculis* mucho mejor que al *De corona* y debe por tanto fecharse antes del 197, tal y como era generalmente admitido antes de que Monceaux (1901, I, 206) afirmase que se trataba de una obra montanista. Fredouille (1984a, 112) afirma, en cambio, que *De corona* es una especie de apéndice del tratado sobre la idolatría. También Rordorf (1969, 119, n. 35) sostiene la prioridad de esta última obra. Portolano (1971, 33-39 y 1974, 172-177), en fin, asume las tesis de Monceaux y subraya que el *De corona* es contemporáneo de los acontecimientos que narra (211) y se escribió un año antes que *De fuga in persecutione*, obra ésta que es su corolario natural.

39. Domaszewski (1895, 95) sugirió que se trababa de una ficción literaria, pero su idea no tuvo seguidores. No es, sin embargo, seguro ni el lugar ni la fecha de este episodio. Monceaux (1901, I, 269) lo situaba en Lambesa porque pensaba que solo allí habría oficiales superiores como los mencionados por Tertuliano (tribunos y prefectos), pero Franchi de' Cavalieri (1935b, 361 ss.) y Fontaine (1966, *o.c.* 42) creen más probable la misma Cartago (observando, entre otras razones, la repercusión del incidente, los cargos militares aludidos y las ceremonias urbanas que siguen). También se han señalado otras ubicaciones, como Oriente o Roma, ambas definitivamente descartadas: esta última es, sin embargo, probable, por la mención, en plural, de los prefectos -supuestamente del pretorio romano-, a los que es enviado el rebelde: pero esto podía hacerse desde Cartago. Y. Le Bohec (1992, 6 ss.) no sólo crec que la ejecución tuvo lugar en Roma sino que el mártir era, además, miembro de la guardia pretoriana. El año 211 es unánimemente aceptado entre los especialistas, salvo Barnes, que lo fechó en el 208 sin apoyatura documental convincente (Freudenberger, 1970, 579-592; Barnes, 1985, 328). Sobre estos detalles circunstanciales y las funciones de los *speculatores* (que incluían las ejecuciones capitales), siguen siendo de gran utilidad las observaciones de Franchi de' Cavalieri (*o.c.* 359 ss.).

moderna y en modo alguno cabe afirmar, me parece, que ésta haya magnificado el ideario antimilitarista de Tertuliano (así Fredouille, 1984a, 112 y Schoepflin, 1985, 185). En todo caso, por tratarse de un texto clave desde el punto de vista histórico e historiográfico, traduzco íntegramente sus partes más sustanciales: «Sucedió hace poco. En el campamento se procedía a la entrega de gratificaciones por parte de los excelentísimos emperadores[40]; los soldados acudían con una corona de laurel. Se convoca a un soldado, que era más bien soldado de Dios y más constante que los demás hermanos que se jactaban de que ellos podían servir a dos señores; solo él se presentó con la cabeza descubierta y con la inútil corona en la mano; ya se había divulgado que era cristiano y que sobresalía en esta doctrina. Todos lo señalan, se ríen de él desde lejos y lo amenazan desde cerca. De pronto, un murmullo: había salido ya de la fila; de inmediato le dice el tribuno: "¿por qué tienes un aspecto tan distinto a los demás?" Aquel dice que a él no le estaba permitido hacer como los otros; al preguntársele la causa, respondió: "soy cristiano". ¡Oh glorioso soldado de Dios! Juzgado seguidamente el asunto, se aplaza la sentencia y el reo es llevado ante los prefectos. Allí se quita el pesadísimo manto, sintiéndose así aliviado; libera sus pies del incomodísimo calzado, comenzando a pisar la tierra santa; restituye la espada innecesaria para la defensa del Señor y brilla en su mano la corona. Desde entonces, rojo por la esperanza de su sangre, calzado de manera evangélica, ceñido con la más afilada palabra de Dios; armado todo según la palabra del apóstol y mejor coronado con la dignidad del martirio, espera en la cárcel la gratificación (*donativum*) de Cristo. Se pronuncian luego las sentencias en su contra -no sé si de parte de los cristianos, pues no son diferentes de los paganos- como si fuese un díscolo deseoso de precipitarse y morir, él que, interrogado sobre su vestimenta, había puesto en aprietos a la comunidad, él solo, el único en verdad valiente entre tantos hermanos soldados, el único cristiano. Pues está claro que quienes rechazan las profecías del Espíritu Santo, del mismo modo piensan rechazar el martirio. Por eso musitan que una paz tan beneficiosa y duradera se les ha puesto en peligro. No dudo que algunos vuelven la espalda a las Escrituras, preparan el macuto, se disponen a huir de ciudad en ciudad. En realidad, no guardan ningún otro recuerdo del Evangelio. Conocí también a sus pastores: leones en tiempos de paz, ciervos en tiempos de guerra» (*De corona* 1).

40. Posiblemente alude a Geta y Caracalla, hijos de Septimio Severo, al que sucedieron el año 211 (Fontaine, 1966, *o.c.* 4-5; Butturini, 1977, 103).

El párrafo no puede ser más elocuente: los cristianos servían en el ejército sin ningún tipo de problemas y por eso se asombran primero y critican después la actitud extravagante del soldado que, so pretexto de ser cristiano, renuncia inesperadamente a la corona de laurel y a la vestimenta militar. Tertuliano deja flotando la sospecha de que hubiese cristianos en el tribunal que condenó a este desertor. Pero la realidad es que ni siquiera cabe hablar aquí de «deserción» en sentido riguroso, aunque tampoco es fácil encontrar un vocablo alternativo más apropiado. Evidentemente, nos encontramos ante un fanático aislado («sobresalía en esta doctrina»[41]) que, súbitamente, se ha sentido traidor a Cristo por el mero hecho de ser soldado, actividad en la que llevaría bastantes años y en la que vive en hermandad con otros compañeros de armas que comparten su misma fe.

Un poco más adelante (*De corona*, 11, 1-7), Tertuliano vuelve a extenderse en consideraciones personales opuestas a la milicia, que también conviene reproducir en su integridad: «para comenzar con el fundamento real de la corona militar, pienso que debemos primero inquirir si la milicia es en modo alguno aceptable para los cristianos. ¿Qué sentido tiene discutir lo meramente accidental, cuando aquello en que se basa debe ser condenado? ¿Creemos legítimo que un juramento humano se superponga a uno divino, que un hombre se prometa a otro señor después de Cristo, y abjurar del padre, la madre y de todos los parientes más cercanos a los que incluso la ley nos ordena honrar y amar junto al mismo Dios, a los que también el Evangelio, teniéndolos en consideración solo inferior a Cristo, los ha honrado de igual modo? ¿Es posible seguir con la espada habiendo proclamado el Señor que quien use la espada perecerá por la espada? ¿Tomará parte en la batalla el hijo de la paz[42], cuando ni siquiera

41. Pero nada permite asegurar que se tratara precisamente de un simpatizante del montanismo, como cree Rapisarda (1974, 63). Para Pucciarelli (1987, 173), en cambio, este texto demuestra que episodios similares debían ser frecuentes en el ejército. Y Gibbon (1984, cap. XV) ya apuntó que en este pasaje Tertuliano instigaba deliberadamente a la deserción. Es evidente, en todo caso, que Tertuliano asume aquí una actitud rigorista, discordante de la corriente eclesiástica mayoritaria (a veces calificada de «oficial»: la defendida, entre otros, por Policarpo y más tarde Cipriano), según la cual el cristiano debe rehuir la persecución siempre que pueda y evitar así un crimen (Quacquarelli, 1982, 179).

42. Este apelativo está tomado de *Lc* 10,6: si en la casa en que entrarais «hubiera un hijo de la paz (*filius pacis*), reposará sobre él vuestra paz». Tertuliano formula con estas palabras la primera reprobación cristiana de la guerra posterior al Evangelio y precisamente en nombre de éste, como ya señaló Eppstein (1935, 37). En su *De spectaculis* 16,4 llama a los cristianos *sacerdotes pacis*.

se le permite pleitear ante la ley? ¿Aplicará la cadena, la prisión, la tortura y el castigo quien ni siquiera se venga de sus ofensas personales? ¿O se mantendrá vigilante para otros distintos a Cristo, o lo hará el día del Señor, cuando ni siquiera lo hace para Cristo? ¿Y prestará guardia ante los templos a los que ha renunciado? ¿Y tomará la comida donde no agrada al apóstol? ¿Y protegerá diligentemente durante la noche a aquellos a los que ha combatido durante el día mediante exorcismos, inclinándose y descansando en la lanza con la que el costado de Cristo fue atravesado? ¿Portará también la bandera hostil a Cristo? ¿Y preguntará la consigna del emperador quien ya la ha recibido de Dios? ¿Será despertado de la muerte por la trompeta del corneta quien espera ser resucitado por la trompeta del ángel? ¿Y será incinerado según la regla del campamento un cristiano al que no se le permite ser incinerado, al que Cristo perdonó el merecido castigo del fuego? Y así, con un ligero vistazo, tú mismo puedes ver cuantas otras ofensas se cometen en las tareas del campamento, que nosotros debemos considerar una transgresión de la ley de Dios. El simple hecho de llevar el nombre del campamento de la luz al de las tinieblas es una violación de ésta. Por supuesto, si la fe llega más tarde y eneuentra a cualquiera comprometido en el servicio militar, su caso es diferente, como en el ejemplo de quienes Juan solía acoger para bautizar, y de los centuriones más fieles, es decir, el centurión a quien Jesús aprueba y el centurión al que enseña Pedro; al mismo tiempo, sin embargo, cuando un hombre se hace creyente y recibe el sello de la fe, inmediatamente debe abandonar el servicio, cosa que han hecho muchos; o bien tendrá que recurrir a toda clase de triquiñuelas para evitar ofender a Dios, lo cual no está permitido ni siquiera fuera del servicio militar; o bien, en fin, deberá soportar por Dios el sacrificio que exige también la fe de quien no es soldado. Tampoco se ha de realizar el servicio militar para librarse del castigo de los pecados o del martirio. En ningún sitio debe cambiar su carácter el cristiano... Ante Jesús, el creyente civil es un soldado, del mismo modo que el soldado creyente es un civil[43]. La condición de la

43. *Apud hunc tam miles paganus fidelis quam paganus est miles fidelis* (11,5). Seguramente Tertuliano quiere hacer resaltar que la condición de militar (*miles*) y de civil (*paganus*), tan distantes en la sociedad de su época, son indiferentes a los ojos de Cristo, para el que solo cuenta la condición de creyente. Sin embargo, esta frase se ha transmitido con variantes importantes en los diversos manuscritos (por ej. *miles infidelis* en lugar de *fidelis*) y podría, por tanto, tener un significado originario muy distinto. Demougeot (1961, 357) piensa que esta sentencia se inspira en el prestigio y popularidad de que gozaban

fe no admite casos de necesidad. No hay necesidad de pecar para quienes la única necesidad es no pecar. Se puede en efecto ser obligado por la tortura y las penas a sacrificar y a renegar expresamente. Sin embargo, ni siquiera por este tipo de necesidad puede la disciplina cerrar los ojos, pues es más importante la necesidad de temer la apostasía y afrontar el martirio que evitar los sufrimientos y cumplir los deberes cívicos. Además, una justificación de este tipo trastocaría toda la esencia del sacramento del Bautismo, de modo tal que eliminaría hasta el obstáculo para los pecados voluntarios... Tocante a este aspecto primario de la cuestión, en lo referente a la ilicitud del servicio militar en sí, no añadiré más sino que la segunda cuestión puede situarse en su lugar. De hecho, si rechazo con todas mis fuerzas el servicio militar, no habré meditado en vano sobre el uso de la corona militar»[44].

Sin referencias bíblicas ni tradición eclesiástica donde apoyar sus ideas, la pretensión de Tertuliano tenía que limitarse a mostrar que la corona de laurel, cuya ostentación no es en sí misma un acto criminal ni reprobable, formaba parte de los rituales idolátricos propios de la milicia (y de la vida civil), uno de los numerosos símbolos «anticristianos» del ejército y, en

---

los soldados en África (según testimonia Apuleyo, *Apol.* 24), y que ya desde el siglo II muchos veteranos serían cristianos. En mi opinión, nada de esto puede deducirse de una lectura completa del *De corona*. Por otra parte, el hecho de considerar *miles Christi* a todo cristiano civil o ciudadano (*paganus*) y ciudadano a todo soldado imperial, confirma que la etimología del término «pagano» deriva de la vida castrense, designando precisamente a quienes no militan, a los civiles, frente a los *milites Christi* (Harnack, 1981, 84, 105-6), aunque en la literatura y en la legislación cristiana no se difunde su uso hasta principios del siglo V (Demougeot, E. (1956) Remarques sur l'emploi de Paganus, *Studi in onori di Aristide Calderini e Roberto Paribeni* I, Milán, 337-350, esp. 347 ss.). La dicotomía *milites/pagani* fue ya expresada por Persio (*Prol.* 6), Plinio (*Epp.* VII, 25; X,18), Juvenal (XVI, 33) y Tácito (*Hist.* I, 53; III, 24, 43, 77), pero es posible que los cristianos la asumieran a imitación de los devotos de otras religiones (en particular de Mitra, Venus, Isis y Baco), que se consideraban soldados de su dios a diferencia de los no iniciados. Propercio (4,1,137), por ejemplo, habla de la *militia Veneris*... Cf. C. Mohrmann (Encore une fois: *paganus*, *Vigiliae Christianae* 6, 1952, 109-121), Demougeot (1961, 354 ss.), McMullen (1963, 164-65), Grégoire (1964, 188-220) y Gero (1970, 288).

44. La última frase contra la milicia es difícil de traducir y de explicar (*omni ope expulero militiam*). Klein (1968, 73 ss.), que ve en Tertuliano a un precursor de Eusebio, deseoso de conciliar la Iglesia con el Estado, encuentra aquí una confirmación de su tesis, pues Tertuliano solo intentaría decir a los cristianos que sigan en el ejército pero evitando contaminarse con actos idolátricos. Klein analiza detalladamente este problema en el apéndice II de esta breve obra («Tertullians Stellung zum Kriegsdienst», pp. 101-124).

consecuencia, algo absolutamente incompatible con el cristianismo (Vacandard, 1914, 139). Pero su razonamiento no ha ganado en fuerza, aunque se atiene muy de cerca a la tradición retórica y jurídica romana que tanto gustaba divagar sobre el buen y mal uso de las cosas. Tertuliano descubre la maldad de las coronas en su dimensión teológica. como símbolos de la idolatría y del poder demoníaco, al que contrapone la figura impresionante de Cristo coronado de espinas[45]. No pretende, pues, desarrollar una teología de la paz, sino simplemente justificar el comportamiento rigorista, y algo esperpéntico, de un camarada intransigente.

El *De corona* es, sin embargo, un testimonio valiosísimo sobre otros aspectos de la presencia cristiana en el ejército de los que apenas estamos informados en estas fechas. En primer lugar, que esta presencia debió ser muy importante en las legiones acantonadas en el norte de África, sin que la mayoría de estos soldados cristianos viesen en su actividad rutinaria

45. «Hemos enumerado todas las ocasiones en que se llevan coronas y ninguna nos conviene: son todas extrañas, profanas, ilícitas, rechazadas para siempre en el juramento bautismal. Pues no eran sino pompas del diablo y de sus ángeles: ceremonias del siglo, cargos públicos, fiestas solemnes, ansias de popularidad, votos falsos, servilismo del hombre, honores vanos, glorias infamantes; y en todas ellas actos de idolatría» (*De corona* 13,7). Cf. Plinval (1951, 184-185) y Fredouille (1984a, 111). En *El apologético* (42) también expone la negativa de los cristianos a coronar su cabeza con laurel así como a participar en otros actos y festividades paganas, pero reiterando su condición de ciudadanos modélicos. Un juicio similar al de Tertuliano sobre las coronas aparece en Clemente de Alejandría (*El Pedagogo*, II,8, esp. 70-76), aunque, como ya hemos observado, éste nunca las relaciona con la vida militar, sino con la molicie y la idolatría pues «la corona está dedicada a los ídolos» (*Ibid.* 72,2). Otras críticas a las coronas pueden verse en Justino (*Apol.* 1,1,9), Minucio Félix (*Octavius*, 12,6; 38, 2-3) y Cipriano (*De lapsis*, 2). El canon 55 del Concilio de Elvira, celebrado a inicios del siglo IV, se muestra, en cambio, más tolerante: «Los sacerdotes que solo llevan coronas, pero que no sacrifican ni contribuyen con su dinero a los ídolos, tenemos por bien que después de dos años reciban la comunión». Por esas mismas fechas, Eusebio de Cesarea (*De laudibus Constantini*, VI,2) se sirve de este símbolo pagano para ilustrar el conocimiento sagrado (Drake, 1979, 163), y años después es Agustín, compatriota de Tertuliano y no menos riguroso que él ante los disidentes, quien acepta sin reparos ser coronado por el procónsul Vindiciano, al que no ahorra encomios, en las fiestas quinquenales del 380 (*Las confesiones*, IV, 3,5 y VII, 6,8). Todos estos testimonios confirman, en fin, que desde fechas muy tempranas había caído en desuso la costumbre judeocristiana de llevar coronas durante la fiesta de los Tabernáculos, y por supuesto se había ya olvidado su simbología mesiánica y sacramental, que todavía se rastrea en referencias aisladas de la literatura apostólica, como ya señaló Daniélou (1961, 21 ss.). Por el contrario, la corona de flores que solían llevar los novios el día de sus nupcias, y que también es censurada por Tertuliano (*De corona*, 13,4), es considerada positivamente por los cristianos desde el siglo III: Juan Crisóstomo incluso ve en ella el símbolo de la victoria sobre la

ningún peligro para su fe: el propio Tertuliano parece reprobar más la ceremonia del donativo y de la *execratio* que las prácticas idolátricas o el derramamiento de sangre. En segundo lugar, el texto muestra indirectamente que ni la tradición ni la disciplina eclesiástica se habían pronunciado contra esta realidad, aunque tampoco podemos asegurar, como hizo Franchi de' Cavalieri (1935b, 366, 369, 377, 386), que la Iglesia condescendía con esta y otras prácticas de la vida castrense (juramento solemne en los ejércitos, torturas y ejecuciones de inocentes a manos de soldados, cremación...) para no renunciar a este importante ámbito de propagación evangélica. Las comunidades cristianas, en fin, tampoco pusieron ningún reparo a estos fieles-soldados, sino que, por el contrario, especialmente en tiempos de paz, consideraron este oficio tan aceptable como cualquier otro, aunque, naturalmente, en el ejército era necesario eludir las ceremonias paganas, al igual que acaecía en la intensa vida político-religiosa de la sociedad civil. Nada, por lo demás, tan natural si tenemos en cuenta que pocas profesiones como la militar estaban tan presentes -y tan bien consideradas- en los relatos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Algunos pasajes, que ya hemos citado, eran además inequívocamente explícitos en este sentido, lo cual explicaba que nunca en la historia ya centenaria del cristianismo se documentase caso alguno de resistencia a la autoridad militar o de descalificación de la milicia en general. Estaba, pues, en lo cierto Harnack (1981, 82-83), y no Cadoux (1919, 117-118), al concluir que las opiniones de Tertuliano eran insólitas, novedosas y sin precedente alguno, como lo prueba su silencio a este respecto, cosa que sin duda no habría hecho si hubiese antecedentes conocidos que avalasen sus propuestas. Por esta razón, Harnack calificó benévolamente de «sofísticos» los argumentos de Tertuliano, pero, según mi anterior argumentación, creo más correcto considerarlos simplemente retóricos, un intento más leguleyo que teológico de justificar una actitud estrambótica y desmedida, que

---

carne (*Homilía IX in Tim.* = PG 62, 543-548). Sobre este aspecto, cf. J. Schrijnen (La couronne nuptiale dans l'Antiquité chrétienne, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 31, 1911, 309-319 y J.M.Torres (La tradición nupcial pagana en el matrimonio cristiano, según Gregorio de Nacianzo, *Studia Historica. Historia Antigua*, VIII, 1990, 55-60). También las coronas funerarias, por citar un último ejemplo, fueron rechazadas por los primitivos cristianos como símbolos idolátricos: Minucio Félix, *Oct.* 12,6;28,3; Justino, *Apol.* I, 24. Cf. Delehaye, 1933, 29. A pesar de todos estos prejuicios, la referencia a la corona que Dios concede a los mártires será un *topos* frecuentísimo de la literatura hagiográfica y sus precedentes pueden rastrearse hasta la Biblia (Siniscaldo, 1974, 23 y nota 76).

rozaba la pura deserción y ponía en peligro la convivencia cuartelaria de cristianos y paganos. Sin los prejuicios antimilitaristas del rigorismo montanista (y del rigorismo norteafricano en general) esta actitud sería ciertamente incomprensible[46].

Tertuliano no habla de las circunstancias concretas que rodearon este caso ni por qué se produjo precisamente entonces y precisamente a propósito de la corona de laurel. Harnack (1981, 55-57) planteó la hipótesis de que nos encontremos ante un gesto temerario contra el agravio comparativo del que se sentían víctimas los cristianos respecto a los seguidores de Mitra, quienes estaban efectivamente exentos de portar la corona y gozaban además del beneplácito imperial: recuérdese que fue Cómodo, coetáneo de Tertuliano, el primer emperador que se inició en los misterios de Mitra y el primero también en asumir los epítetos mitraicos de *PIVS FELIX INVICTVS*. Con sus sucesores, pertenecientes ya a la dinastía de los Severos, el mitraísmo alcanzaría sus momentos de mayor esplendor (Demougeot, 1961, 359, 363). En apoyo de esta tesis se ha subrayado (Plinval, 1951, 187-188) que el soldado rebelde no se deshizo de la corona, como sería de esperar al tenerla por un símbolo idolátrico, sino que la llevaba en la mano, al igual que hacían los fieles de Mitra[47]. Además, en el último capítulo del tratado *De corona* (15,3), Tertuliano afirma que los demás soldados cristianos deberían avergonzarse por merecer la condena no ya de su camarada en la fe sino de cualquier soldado de Mitra: «a éste -dice el apologeta evocando un rito que al parecer le era familiar-, en el momento de ser iniciado en la gruta, auténtico campamento de las tinieblas, después de que se le haya presentado la corona en una espada, simulacro del martirio, y se la hayan puesto en la cabeza, se le invita a quitársela con la mano y a colocarla, por ejemplo, sobre el hombro mientras dice que Mitra es su corona. Desde ese momento nunca más es coronado y éste es el signo de su convicción, dondequiera que tenga

46. Crescenti (1966, 96), Barnes (1985, 132), Sordi (1983, 95). Como ya hemos señalado, algunos historiadores minimizan la influencia del montanismo en el antimilitarismo del polemista africano, considerando que el rigorismo pacifista era compartido por toda la Iglesia, de la que Tertuliano solo es un eco (cf. por ej. Daniélou, 1955, 20 y Pucciarelli, *o.c.*, 166 y 175). Deltombe (1986, 24-26) cree que la vivacidad del texto denota su origen oral, una intervención pública muy del gusto africano y que bien pudo precipitar la persecución del gobernador Escápula al año siguiente.

47. En las primeras representaciones pictóricas y escultóricas del cristianismo, los fieles no aparecen nunca con la cabeza coronada, pero sí era frecuente que los mártires llevasen una corona en la mano como homenaje a Cristo (Franchi de' Cavalieri, 1935b, 365).

que probar su compromiso sagrado: y al instante, si ha rechazado la corona y ha dicho que ésta estaba en su dios, se le considera soldado de Mitra».

En lo que conozco, ésta es la interpretación que mejor podría explicar el comportamiento errático del soldado cristiano, justificar la desproporcionada digresión de Tertuliano sobre el carácter idolátrico de las coronas y especialmente su descripción final del ritual mitraico de iniciación en el tercer grado de este culto (*miles*)[48]. La comparación era doblemente oportuna: primero, porque el mitraísmo se asemejaba al cristianismo en la celebración de sacramentos (bautismo, oblación del pan, etc.) que unos y otros reivindicaban como propios: de hecho, todavía se discute qué religión imitó a la otra o si acaso se trataba de coincidencias fortuitas[49]. Segundo, porque esta afinidad, lejos de poner en peligro la vida del soldado cristiano (que se hallaba en la cárcel cuando escribe Tertuliano: *De corona* 1,4), quitaba gravedad a su acción al equipararla con la de otros a los que se le permitía tal comportamiento. Naturalmente, la fundamentación religiosa era radicalmente diferente: para los mitraístas, la corona es un atributo divino reservado exclusivamente a su dios; para los cristianos un emblema demoníaco. Precisamente por eso, la hipótesis interpretativa de Harnack (y Plinval), que en principio podría aclarar algunas incógnitas del texto, crea sin embargo una nueva: ¿por qué se les negaba a los cristianos el ritual permitido a los *milites* de Mitra?

Sea cual fuere la respuesta, esta deseada equiparación con el mitraísmo ratifica que los soldados cristianos, conscientes de su personalidad como grupo religioso, en modo alguno encontraron su profesión incompatible con la vida militar, aunque sí con prácticas determinadas que, en el fondo, no afectaban a la disciplina castrense, sino a manifestaciones cultuales externas. En este sentido, es particularmente esclarecedor que Tertuliano, celosamente intransigente con los bautizados que se alistan, no estime, en cambio, inexcusable que los soldados convertidos abandonen el ejército (Bayet, 1967, 27-28; Colombo, 1970, 48-49). Por el contrario, les ofrece la posibilidad de recurrir a sus mejores argucias para evitar contaminarse con el paganismo (*De corona*, 11,4), algo que, recordémoslo una vez más,

48. El tercer grado del mitraísmo era el de «soldado» (cf. Jer. *Ep.* 107,2). Quienes lo alcanzaban, que eran la mayoría, pasaban a formar parte del «ejército sagrado» del dios invencible para combatir los poderes del mal y Roma les permitía renunciar a las condecoraciones militares.

49. Lease, G. (1980) Mithraism and Christianity: Borrowings and Transformations, *ANRW* II,23,2, 1306-1332.

era también exigido constantemente a los civiles que abrazan entonces el cristianismo. Lejos, pues, de toda actitud radical y antimilitarista, Tertuliano estima que es el soldado recién convertido quien debe decidir, de acuerdo con las exigencias religiosas que cada cual asuma ante su nueva fe. Es un claro reconocimiento de la compatibilidad, difícil pero posible, entre ésta y el servicio militar, algo que no se daba en otros muchos ámbitos de la vida privada y pública, por ejemplo, con los rituales paganos y sus símbolos, el de las coronas entre otros[50].

Esta timorata concesión justificaba a la postre la actitud prudente de los militares cristianos del norte de África y abría las puertas del ejército a los neófitos que deseasen seguir la carrera militar. Consciente sin duda de ello, meses después[51] Tertuliano extrema un poco más sus propuestas antimilitaristas en el tratado *De idololatria*, estimulado probablemente por los frecuentes debates que este tema planteaba entre los fieles, en los que parece ganar adeptos la idea de una compatibilidad del cristianismo con el oficio de las armas: «Ahora se discute si un fiel puede entrar en la milicia o si un militar puede ser admitido en la fe; y nos estamos refiriendo incluso al rango más oscuro y bajo de la milicia, en el que no es necesario hacer inmolaciones ni ejecuciones. No hay acuerdo entre el juramento divino y el humano, entre el signo de Cristo y el signo del diablo, entre el campamento de la luz y el campamento de las tinieblas; una misma alma no puede servir a dos señores: a Dios y al César. Sin embargo, se dirá, Moisés llevó la vara, Aarón la fíbula, Juan se ciñó la correa, Jesús Nave

50. No sin razón Seston (1980, 629 ss.) podía concluir que el antimilitarismo de Tertuliano tenía poco que ver con el derramamiento de sangre, sino que emanaba de su objeción a los actos idolátricos. Ésta era también la tesis de Guignebert (1901, 196), Campenhausen (1968, 163), Morisi (46-47) y Schoepflin (1985, 200), entre otros.

51. Se discute desde hace un siglo cual de las dos obras escribió antes Tertuliano. Harnack (1981, 78), por ejemplo, se inclinaba por *De idololatria*, y Monceaux (1901, 274, n.2) por *De corona* (cf. Vacandard, 1914, 142, n. 1). Entre los autores más recientes tampoco hay consenso: Rordorf (1969, 118), que acentúa la preocupación de Tertuliano por el derramamiento de sangre, cree que el tratamiento mucho más detenido del problema en *De corona* indica que esta obra se escribió con posterioridad a *De idololatria*. Fredouille (1984, 125, n. 61) las considera contemporáneas, aunque también ve probable que esta última se escribiese unos años antes. Es claro, sin embargo, que, en lo que a milicia se refiere, el tratado sobre la corona es menos intransigente y debió por tanto escribirse con anterioridad, a no ser que supongamos en Tertuliano una evolución doctrinal inversa a la generalmente admitida y bien documentada sobre su progresiva radicalización. Recuérdese, en todo caso, que para algunos especialistas *De Idololatria* fue una de sus primeras obras, escrita todavía en el siglo II (Evans, 1976, 30-31).

condujo el ejército, el pueblo guerreó: y todo ello, si querían estar tranquilos. Pero [el cristiano] ¿cómo podrá combatir? ¿cómo servirá en el ejército en tiempos de paz, sin la espada que les fue arrebatada por el Señor? Y es que, si bien al lado de Juan había soldados que habían aceptado una norma a observar, y si bien es verdad también que el centurión creyó, el Señor, en la acción de desarmar a Pedro, simbolizó el desarme de todos los soldados. No nos está permitido tomar un hábito para realizar con él acciones ilícitas» (*De idol* 19,1-3)[52].

Aunque la posición de Tertuliano es ahora inequívoca y parece plenamente condicionada por el dualismo apocalíptico del cristianismo primitivo (Gero, 1970, 297), tampoco cabe duda de que se trata de una opinión personal y, además, de una opinión cuestionada por otros cristianos con argumentos muy sólidos tomados tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. De hecho Tertuliano no acierta a rebatirlos de modo convincente, deja sin respuesta los testimonios veterotestamentarios de Moisés, Aarón y Jesús Nave (Josué), ignora otros pasajes bíblicos que también contradecían sus ideas (en especial el caso del centurión de Cafarnaún) y, a la postre, justifica su posición con el debilísimo argumento (para él axiomático sin embargo) de que Jesús expresó su negativa a la profesión militar con el gesto de desarmar a Pedro (Rambaux, 1979, 267-272). Más aún, refutando lo que pretende establecer, sus propias palabras confirman que no existía *necessitas inmolationum* para quienes servían en una *militia caligata vel inferior quaeque* (*De Idol* 19,1), es decir, que el soldado raso ni estaba obligado ni era forzado a participar en ningún ritual pagano, desvaneciéndose de este modo el argumento moral más sólido contra el servicio militar de los cristianos (Butturini, 1977, 120; Ste Croix, 1981, 263).

Cabe, pues, concluir que las palabras de Tertuliano solo confirman, en primer lugar, la presencia cada vez más importante de cristianos en el ejército, al menos desde finales del siglo II[53]. En segundo lugar, que el temor a la idolatría es para él mucho más acuciante que las preocupaciones de orden estrictamente político (que tanto interesan al historiador

52. Años después, a mediados del siglo IV, el donatista Petiliano apelará también a *Mt* 26,51, pero esta vez para protestar contra la represión sangrienta de que eran víctimas, con el beneplácito de los católicos, los donatistas norteafricanos (Ag. *C.Petil.* II, 88, 194).

53. Gabba (1974a, 79) reconoce la mayor difusión del cristianismo en África, pero no cree que fuese importante en el ejército. En sentido similar se pronuncia Gero, 1970, 285 ss.

moderno) sobre la lealtad o los deberes cívicos, tema éste al que el tratado *De corona* solo dedica una mínima parte de su contenido. La idolatría, que, como hemos visto, se hacía extensiva a otras actividades y profesiones (a las que, por cierto, consagra más atención que a la milicia), era, en cambio, mucho más preocupante debido a la persistencia de ancestrales hábitos y creencias paganas entre muchos fieles que todavía en tiempos de Agustín son llamados «semicristianos» y que de hecho no dudaban en acudir a los templos paganos e implorar por su salud y bienestar a Mercurio o Júpiter...[54]. Y en tercer lugar, que solo en estas fechas se planteó seriamente la compatibilidad de la fe cristiana y de la vida militar. Si antes no se hizo fue porque, siendo en su mayoría judíos conversos o gente procedente del ámbito urbano, los primeros cristianos no se alistan en las legiones (al menos en número apreciable), por principios religiosos, por carecer de estímulos para seguir tan penosa y poco ilustre carrera o incluso por estar legalmente exentos, como era el caso de los esclavos. La expansión del cristianismo entre los gentiles de todo lugar y condición social obligó a una reflexión sobre la moralidad de algunas actividades vinculadas de algún modo a la religión pagana y que habían sido inicialmente censuradas por el cristianismo, como era el caso de actores, mimos, aurigas, jugadores, peluqueros, gladiadores, magistrados, profesores... o soldados. Creer, como creía Harnack (1981, 68-69), que los primeros cristianos no se plantearon la cuestión militar porque vivían absortos en sus esperanzas escatológicas y mantenían unos principios morales muy elevados, es idealizar en exceso aquellas primeras comunidades e ignorar que también entonces, incluso en tiempos de Pablo, no eran raros los casos de disolutos ni de corrientes éticas que se censuran y descalifican mutuamente con los más duros improperios. Quizá sea igualmente desacertado y tendencioso juzgar propia de un «ultra» excéntrico la posición moral de Tertuliano ante el oficio militar (Leclercq 1933, 1125), pues a fin de cuentas no distaba tanto de lo que por entonces se pensaba y se escribía en Alejandría o Roma. Pero lo cierto es que las iglesias católicas, incluyendo probablemente muchas africanas, fueron aceptando criterios más tolerantes y contemporizadores, capaces de un mínimo compromiso que salvaguardara a los fieles del culto a los ídolos o del pronunciamiento y ejecución de penas capitales, circunstancia que solo afectaba a los grados

54. Cf. Guignebert, Ch. («Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique», *Revue de l'Histoire des religions*, 88, 1923, 65-102) y Fredouille (1984, 124-125).

superiores del ejército. Esta actitud eclesiástica o institucional, que tardará aún en plasmarse canónicamente, presuponía la legitimación religiosa de la guerra. La mejor prueba de esta situación ambivalente y dinámica es que el propio Tertuliano, como veremos enseguida, también comulgó a veces con este ideario eclesiástico, realista y patriota.

2.1.3. Tertuliano, apologeta y patriota

El testimonio antimilitarista de Tertuliano es, en efecto, incongruente con otros escritos suyos que implícitamente aprueban la participación cristiana en la milicia e incluso el derramamiento de sangre, como se observa en la esporádica pero ilustrativa contraposición que hace en su tratado *De resurrectione mortuorum* (16,8) entre la espada vergonzante del criminal común y la honorablemente manchada de sangre en la guerra, aun cuando se trate de una frase esencialmente retórica (Guignebert, 1901, 193; Fontaine, 1977, 41-42; Deltombe, 1986, 27), que encontramos también en Séneca (*Ep.* 95,30) y Cipriano (*Ad Don.* 6). Pero nada es tan indicativo como su fidelidad sin reservas al Imperio en cuanto institución política y su esperanza de que los cristianos puedan vivir pacíficamente en su seno y practicar libremente una religión que solo reportará beneficios materiales y espirituales (Evans, 1976, 33; Fredouille, 1984, 113). En su *Apologético*, dirigido a los gobernadores romanos sobre el 197[55], se jactaba de que los cristianos se hallan en todas partes, incluyendo los campamentos militares (*castra ipsa*), reconocía los fundamentos bélicos del Imperio, a pesar de las desgracias que comportaban las guerras («Si yo no me engaño, todo reino e imperio se amplía con las victorias; las victorias se consiguen con las guerras, y las guerras no se hacen sino rindiendo y destruyendo ciudades»: *Apol.* 25, 14), y mostraba su disposición a implorar a Dios en beneficio de las instituciones públicas: «oramos constantemente por la salud de todos los emperadores y pedimos para ellos una larga vida, un imperio tranquilo, una corte segura, unas tropas valerosas, un senado fiel, un pueblo leal, un universo apaciguado y todo aquello, en fin, que

55. Eusebio (*HE*, V,5,5) dice erróneamente que estaba dirigido al senado. En todo caso, la obra estaba pensada para su lectura por un público pagano y cristiano (Evans, 1976, 21).

pueda desear un hombre y un César» (*Apol.* 30,4). No se trata, advierte seguidamente (31, 1-3), de adulación ni de un subterfugio para evitar la persecución, pues las Escrituras mandan que se rece por los gobernantes para que todo esté tranquilo, algo de lo que, naturalmente, también se benefician los seguidores de Cristo. El emperador ha sido, además, elegido por Dios (el dios único y verdadero) y por eso los cristianos lo consideran más suyo que nadie (*Ibid.* 33,1). Pero hay una razón suplementaria, y más patriótica, que incita a orar por el bienestar general del Imperio y que nos desvela hasta qué punto Tertuliano y los cristianos de su tiempo eran incapaces de imaginar un futuro sin Roma: «Aún tenemos otra razón que nos urge a orar por los emperadores, por la conservación del imperio y por los asuntos romanos: sabemos que la máxima catástrofe inminente para todo el orbe y que el mismo fin del mundo con la amenaza de horribles calamidades se retarda en atención al romano imperio...» (*Apol.* 32,1. Cf. *Ibid.* 39, 2; *Ad Scap* 2,6 y Justino, 2*Apol.* 6). Poco más adelante reitera esta idea: «Rogamos también por los emperadores, por sus ministros, por las potestades, por el estado del siglo, por la paz de todos y por la retardación del juicio final» (*Apol.* 39,2). Posiblemente Tertuliano aprobaba estas oraciones *pro mora finis*, como ya hicieron algunos apologetas griegos (Just. *2Apol.* 6; Arist. *Apol.* 16; *Ep. a Diog.* 6,7), pensando que el Imperio es precisamente el *katéchon* o gran obstáculo, anunciado en 2*Tes* 2.6, que habría de retrasar la aparición del Anticristo y de la posterior Parusía. Pero no se le ocultaba que ello entraba en contradicción con la cláusula *veniat regnum tuum* del Padrenuestro, que algunos fieles pronunciaban con sentido anhelo (*De oratione*, 5,1). Al comienzo de *De pallio*, quizá la última de sus obras conservadas (*ca.* 211), todavía se muestra orgulloso de su patria cartaginesa, de la tradición cultural y del progreso que en ella disfruta (*De pal.* 1,1; 2,7). Encomios de este tipo parecen indicar que, al menos en esta materia, Tertuliano ha cambiado poco y sigue siendo un fiel admirador del Imperio y de sus instituciones (Guignebert, 1901, 148)[56]. Sin ver en Roma algo providencial para la expansión del cristia-

56. Coincidiendo básicamente con las tesis desarrolladas por Guignebert (*o.c.* 189 ss.) sobre el talante anarquista y revolucionario de Tertuliano, D. van Berchem (1944, 108) pensaba que su exaltación literaria del palio quería expresar su renuncia despectiva a la ciudadanía romana (simbolizada por la toga) y denotaba por tanto un mal disimulado rencor hacia Roma y el príncipe. De acuerdo con esta tesis, las frases laudatorias que aparecen en este tratado no serían sino una parodia de la propaganda imperial y hasta un «desafío a la *romanitas*», pues el mismo exceso de los elogios traduce su intención irónica (*Ibid.*

nismo, como hicieron Melitón y Orígenes, Tertuliano coincide con ellos en destacar que las oraciones de los cristianos y la difusión de su fe no han supuesto sino beneficios extraordinarios para todo el mundo, como lo prueba el fin de las grandes calamidades de épocas precristianas y las mejores condiciones de vida desde el día en que el orbe recibió a su Dios (*Apol.* 40, 13). La lealtad cristiana no se limitaba a las oraciones y los buenos deseos, por más fructíferos que éstos fuesen, sino que se hacía extensiva a todos los ámbitos de la vida ciudadana y pública, incluyendo la participación en el ejército: «Convivimos con vosotros en este mundo, sin evitar el foro, el mercado, los baños, tabernas, oficinas, albergues, vuestras ferias y los demás lugares donde se comercia. Con vosotros navegamos, con vosotros hacemos la milicia (*vobiscum militamus*), cultivamos la tierra y comerciamos; por tanto, intercambiamos nuestras artesanías y ponemos a vuestra disposición nuestras obras. No sé cómo podemos parecer infructuosos a vuestros negocios, con los que vivimos y de los que vivimos» (*Apol.* 42, 2-3). En realidad, los cristianos están tan expandidos y son tantos que, de quererlo, pondrían al Imperio de rodillas en una sola noche, fuera mediante la insurrección y la violencia armada, fuera mediante la desobediencia civil o la segregación fuera del territorio romano: «Si nosotros quisiéramos actuar no solo como ocultos vengadores, sino como enemigos declarados, ¿nos faltaría la fuerza de los números y de las muchedumbres? ¡No son más numerosos los mauros, o los marcomanos, o los mismos partos, o cualquier otro pueblo que, aunque sea grande, se reduce a un lugar y a sus límites! ¡No son más numerosos que los que están esparcidos por todo el orbe! Somos de ayer y ya llenamos el orbe y todo lo vuestro: las ciudades, las islas las alturas, los municipios, los conciliábulos, los mismos campamentos (*castra ipsa*), las tribus, las decurias, la corte, el senado, el foro. ¡Os hemos dejado a vosotros solamente los templos![57] Podemos enumerar vuestros ejércitos:

---

111). Pero la verdad es que nada prueba tal interpretación y parece mucho más probable que Tertuliano esté transmitiendo sus auténticos sentimientos de fidelidad a Roma (Batiffol, 1920, 13 ss. Hornus, 1958, 10; Fredouille, 1972, 443 ss. Idem, 1984, 114-115, 127-129). A fin de cuentas las plegarias de este tipo tienen un fundamento neotestamentario (cf. cap. IV) y por eso fueron igualmente formuladas por otros muchos cristianos, por ejemplo, la mayoría de los apologetas, Orígenes (*Contra Celso*, VIII,73) y Cipriano (*Ad Dem.* 20).

57. Palabras similares encontramos en *Ad nationes* I,1,2, donde también habla de la presencia de cristianos por doquier (instalaciones militares incluidas) y de la afluencia constante de convertidos pertenecientes a todo rango, edad y sexo.

¡seguro que nosotros los cristianos seremos más los de una sola provincia! ¿Para qué batalla no seríamos idóneos, no estaríamos dispuestos, aun dispares en número, quienes con tanta libertad somos masacrados, si no fuera que, según nuestra disciplina, es más lícito ser asesinado que matar? Habríamos podido combatir contra vosotros no en rebeldía sino pacíficamente, con solo apartarnos de vosotros, por el mero hecho de una desdeñosa disgregación. Porque si tantos como somos nos apartáramos de vosotros yéndonos a cualquier rincón remoto del orbe, la pérdida de tantos ciudadanos, cualesquiera que sean, sofocaría ciertamente vuestra dominación; más aún, os castigaría con el mismo abandono. Sin duda os espantaríais de vuestra soledad, del silencio de las cosas y de un cierto estupor como de orbe muerto; buscaríais a quienes dominar; os quedarían más enemigos que ciudadanos. Ahora tenéis menos enemigos, gracias a la multitud de cristianos, ya que casi todos los ciudadanos que tenéis en casi todas las ciudades son cristianos. ¡Pero preferisteis llamarnos enemigos del género humano más que enemigos del error humano!» (*Apol.* 37, 4-8).

La alusión a tal capacidad para la insurrección anti-imperial no era ingenua y sí peligrosa en aquellos años de incertidumbre política y militar, máxime en el norte de África, donde amplias regiones de cultura semita y bereber se resistieron siempre a la romanización y a su integración social y política en el Imperio. En ellas mantuvieron tal arraigo las aspiraciones de corte nacionalista y segregacionista que pronto contaminarán a la propia Iglesia, dividiéndola, y alimentarán movimientos político-religiosos antirromanos como el de los circunceliones y donatistas. Es posible que esta circunstancia no sea ajena ni a la contemplación positiva del «bárbaro», que a veces encontramos en Tertuliano y otros cristianos (sobre todo norteafricanos) ni a sus concepciones unitarias de la humanidad: «nada hay tan ajeno a nosotros como la política. Reconocemos una única república para todos, el mundo» (*Apol.* 38,3)[58]. No obstante, lo que Tertuliano subraya es la realidad de una progresiva cristianización de pueblos bárbaros

58. Cf. Por ej. Minucio Félix, *Octavius*, 33,1; Tertuliano, *Apol.* 39,8; *De corona*, 12,4; *De pud.* 7,7; *De idol.* 14,16-19; *Adv. Marc.* 5,17; Cipriano, *De mortalitate* 8; *Ad Demetrianum* 8; *De opere et eleemosynis* 25; Orígenes, *Contra Celso*, VIII,72. Cf. Cadbury (1918, 82-83), Brisson (1958, 194) y Fontaine (1977, 48). En contra de la interpretación «social» y «nacionalista» de los movimientos religiosos, defendida entre otros por Frend (1952), se pronunció A.H.M. Jones (1959) Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise?, *JThS* 10, 280-98.

que, desgraciadamente, pueden ser abatidos en la guerra por soldados cristianos que luchan por Roma. El dolor que tales muertes causa entre los familiares de las víctimas es una razón más para condenar las coronas militares («los laureles del triunfo ¿están trenzados con hojas o con cadáveres? ¿Decorados con ínfulas o con hogueras? ¿Ungidos con perfumes o con lágrimas de madres y esposas? Probablemente, incluso con las de cristianos: ¡pues también entre los bárbaros se encuentra Cristo!»[59]) y para afirmar el ecumenismo religioso por encima de la dominación imperialista romana (Guignebert, 1901, 11; Fontaine, 1977, 54). Tertuliano dirige así una velada amenaza a este talón de Aquiles, amedrenta al Imperio con el acial del supuesto potencial cívico-militar del cristianismo, presentando a sus adeptos como los súbditos más fieles, obligados a veces a luchar contra sus hermanos de fe, pero incapaces de participar en sediciones ni conspiraciones antirromanas, cosa que sí hacen quienes los acusan de impíos y traidores[60]. Argumento nada retórico en este caso, como el propio Tertuliano procura precisar recordando que la lealtad cristiana a los emperadores se basa en la creencia de que fue Dios quien les concedió el poder y, por tanto, tienen a sus ojos más autoridad de la que perciben los demás ciudadanos (*Apol.* 33,1[61]). Abundando en esta idea paulina, en su escrito posterior al gobernador Escápula se queja de las persecuciones desencadenadas por el *praeses legionis* contra los cristianos (probablemente soldados), y reitera, como ya hizo en el *Apologeticum*, su fidelidad al emperador legítimo nombrando expresamente a usurpadores de su época a los que ningún cristiano se adhirió, a diferencia de lo que hicieron muchos que todavía en la víspera juraban por el genio del emperador y ofrecían sacrificios idolátricos por su salud (*Ad Scapulam* 2,5)[62]. La lealtad cristiana

59. *De corona*, 12,4. Cf. *Adv. Iud.* 7,3, donde proclama con satisfacción que la bandera de Cristo ondea entre pueblos donde no han podido penetrar los estandartes romanos (Braun, 1965, 207).

60. En contra de lo que pensaba T. Mommsen (*Römisches Strafsrecht*, Leipzig, 1899, 575-576), este razonamiento parece probar que a los cristianos no se les llegó a imputar el crimen de lesa majestad. Cf. Callewaert, C. (1904) Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse-majesté, *Revue des questions historiques* 76, 5-28, esp. 15 ss.

61. También en esto la opinión de Tertuliano cambió de manera radical: en *De Idololatria* 18-19 afirma que el mero hecho de que Cristo rehusase un reino terrenal prueba que todos los poderes y dignidades seculares son extraños y hostiles a Dios (Fredouille, 1984, 111-31).

62. Avidio Casio se rebeló en Oriente el año 175, el 193 lo hizo Pescenio Nigro, procónsul de Siria, con ayuda de los partos, y, en fin, en el 196 lo haría Clodio Albino,

tenía obviamente un lado negativo que tampoco podía ocultarse: no era tanto una actitud comprometida con el poder legítimo cuanto una indiferencia por la vida pública y por quienes se sitúan fuera del cristianismo: porque todo está empapado de idolatría, «el cristiano no aspira ni a ser edil» (*Apol.* 46,13; cf. *De idol.* 17 y 18). En esta idea abstencionista se ratifica años después, cuando Tertuliano hace decir al palio (*De pal.* 5,4) que él no juzga ni milita ni reina y que solo aspira, como ya predicaran Zenón y Epicuro, a una vida retirada[63]. Así pues, los cristianos no se sublevaban, pero tampoco dudarían demasiado en reconocer a los usurpadores triunfantes y mostrarles su fidelidad, habida cuenta de que también ellos habrían recibido el poder de dios y éste era la única fuente de legitimidad... (Guignebert, 1901, 174). No menos valor probatorio tenía el milagro de la lluvia, propiciado por las súplicas de los soldados cristianos de la *legio fulminata melitensis*, del que hablamos en el capítulo anterior, a la sazón dirigida por el propio emperador Marco Aurelio. Tertuliano recuerda con orgullo este acontecimiento, tanto en su *Apologeticum* (5,6) como en el supuestamente «montanista» *Ad Scapulam* (4,8), escrito por las mismas fechas que el *De corona* (*ca.* 212): aunque en ningún caso formule elogio alguno sobre el servicio militar, parece obvio la continuidad de su ideario, cuando menos neutral, respecto a la milicia[64]. En el fondo, lo que percibimos en Tertuliano es una tensión permanente, dramática a veces, entre sus ideas escatológicas sobre el próximo fin del mundo y

procónsul de la Galia. Como prueba de la fidelidad cristiana, Tertuliano (*Ad Scapulam*, 3) anota las últimas palabras de Caecillius Capella, un partidario de Nigro: *Christiani gaudete*. Pero si los cristianos debían congratularse por la derrota del usurpador, ¿no suponía esto una participación activa en pro del bando triunfante?

63. Gero (1970, 293) cree que la contundente afirmación «*non milito*» es una simple imitación del estilo displicente de los cínicos y solo tiene, por tanto, un valor formal. En realidad, fue J.Geffcken quien formuló a principios de siglo (1909) la tesis de que *De pallio* se inspiraba en una fuente cínica, concretamente en una de las sátiras menipeas de Varrón, pero nada avala que éste sea el estilo de Tertuliano ni los objetivos de su obra (Berchem, 1944, 106-107).

64. Normalmente Tertuliano destaca la lealtad cristiana al Estado en sus escritos a las autoridades, mientras que procura subrayar los aspectos morales y doctrinales cuando se dirige a las comunidades de fieles. Por estas razón, quizá no sea casual que en el *Apologeticum*, dirigido formalmente a los magistrados pero en la práctica para uso de los fieles perseguidos, se especifique que la plegaria fue pronunciada por cristianos que eran «casualmente soldados» (*Christianorum forte militum precationibus*), matiz que silencia en el escrito al gobernador Escápula (Hornus, 1958, 4; Evans, 1976, 24).

su valoración positiva de todo lo creado, entre su creciente rigorismo aislacionista, propicio a la *fuga mundi*, y su reiterada voluntad de comprometer al cristianismo con la suerte del Imperio, siquiera fuera para que sus enemigos dejaran de hostigarlo como una *illicita factio*. En tal tesitura, al margen de la interpretación que se diese al portento protagonizado por la *legio fulminata*, Tertuliano podía recordarlo como argumento de la lealtad cristiana, pues lejos de unirse a la insurrección que Avidio Casio protagonizó en Egipto y Siria contra Marco Aurelio el año 175, aquella legión fue el instrumento clave de su represión a manos del emperador, fidelidad que, como ya dijimos, le valió el apelativo de *certa constans* (Ritterling, 1925, 1710).

Todo viene, en suma, a ratificar la participación cristiana en el ejército romano y su aceptación por la Iglesia e incluso por radicales como Tertuliano. Para éste, la objeción fundamental era de carácter moral, en tanto que la milicia suponía el contacto cotidiano con extorsionadores, buhoneros, ladrones y proxenetas (*De fuga in persecutione* 13,3), o bien de carácter más estrictamente religioso, por las prácticas idolátricas que allí tenían lugar. El temor a la contaminación diabólica por el peor de los crímenes, la idolatría, es a la postre el argumento más contundente de su esporádica negativa al servicio militar de los cristianos, y él mismo reconoce que su opinión es contrariada en el seno de las propias comunidades de fieles, según acabamos de ver. Dada la gravedad extraordinaria con que el cristianismo juzgaba la más mínima aproximación a los rituales paganos, hemos de suponer que la vida militar no implicaba necesariamente un peligro especial en este sentido, al menos en los rangos inferiores, y así parece confirmarlo el propio Tertuliano[65]. En cualquier caso, éste jamás se pronunció contra la guerra desde una perspectiva pacifista, ni tras su conversión al montanismo como afirman algunos historiadores católicos, ni mucho menos en toda su obra como creía el cuáquero Bainton (1963, 61 ss.). No se privó, en cambio, de burlarse del pusilánime Pitágoras porque evitaba siempre que podía las frecuentes batallas libradas entre los griegos...(*De anima*, 31).

Parece, sin embargo, exagerado pensar que la posición de Tertuliano respecto al emperador era el mejor sostén del despotismo (Hornus, 1960, 22). En este aspecto, él no hace sino afirmar los principios neotestamen-

65. Gero, 1970, 295. En contra, es decir, considerando la milicia como un peligro especial de contaminación idolátrica, Helgeland, 1979, 739, n. 52.

tarios que compartían los cristianos de su tiempo. Nadie cuestionaba entonces el origen divino de la soberanía política ni, en consecuencia, el carácter sagrado de la persona del emperador en tanto que representante legítimo de dios en la tierra, teoría que, efectivamente, conducía casi fatalmente a la subordinación de la Iglesia al Estado (Guignebert, 1901, 60). Pero Tertuliano está muy lejos (como lo estaban por lo demás sus coetáneos) de concebir una teocracia cristiana distinta al siempre esperado reino celestial. Por esta misma razón, no parece muy acertada ni la hipótesis ya señalada de Klein, que veía en su obra un meritorio esfuerzo en pro de la reconciliación de la Iglesia y el Estado, como si Tertuliano fuese una especie de Eusebio *avant la lettre*, ni la opuesta de Gero (1970, 298), que explicaba el fracaso de su antimilitarismo porque la iglesia norteafricana vendió en aquellos años su alma al diablo. Hipótesis tan radicales concuerdan mal con la mentalidad religiosa del momento y con el conjunto de sus escritos, que no deben juzgarse con el recurso a una sinécdoque simplificadora, reduciendo su pensamiento a sentencias brillantes sacadas de su contexto histórico y literario. Tertuliano no consideró providencial el poder romano ni a fortiori concibió un Estado cristiano, pero sí creyó necesaria la existencia de un Imperio pagano (Fredouille, 1984, 115-116), al que se debía por tanto lealtad y del que no se ocultan sus beneficios sociales y culturales, máxime cuando en estos años África conoce un período de esplendor que se extenderá hasta mediados del siglo III (Brisson, 1958, 13). Su oposición al ejército y a otras actividades se justifica por los principios morales y religiosos antes señalados. No hay, pues, en sus escritos ninguna contradicción a este respecto, aunque algo así pudo él mismo percibir cuando en *De pallio* 5,4 defiende su posición diciendo que ya la sostuvieron algunos filósofos paganos...

La influencia literaria, teológica y moral de Tertuliano en el cristianismo norteafricano y occidental difícilmente puede exagerarse. El *Octavius* de Minucio Félix es en este sentido especialmente significativo, pues contiene tantos paralelismos con el *Apologeticum* y *Ad nationes*, que todavía se discute quién influyó en quién[66]. Minucio reconoce, en efecto,

66. No sabemos si *Octavius* se escribió a fines del siglo II o a inicios del siguiente. Dado que en esta obra el incrédulo Cecilio defiende la religión tradicional, se ha pensado que su discurso podría reproducir, en realidad, las ideas de Cornelio Frontón, maestro de Lucio Vero y Marco Aurelio, cuya *oratio* anticristiana (pronunciada quizá ante el Senado) se ha perdido. En tal caso, a éste podría deberse, al menos en parte, los prejuicios de Marco

la naturaleza militar del Imperio e identifica su expansionismo con una secuencia terrible de matanzas y destrucciones: «La insigne y noble justicia romana surgió evidentemente de los mismos ropajes del nacimiento de su imperio. ¿Acaso en su origen no crecieron arropados por el crimen y protegidos mediante el terror de su crueldad?» (*Octavius* 25, 1-5). Como Tertuliano, ironiza sobre la poca protección que dan los dioses paganos en las derrotas y censura las prácticas religiosas de las legiones, sin que esto le impida utilizar las metáforas militares tan queridas a sus coetáneos (estoicos y cristianos), sobre todo para ensalzar la fuerza del mártir como *miles Dei*: «¿Qué soldado ante la mirada de su general no desafía el peligro con más audacia? En efecto, nadie recibe el premio antes de la prueba; e incluso el general no puede dar lo que no tiene, no puede propagar la vida, puede condecorar a los soldados, pero el soldado de Dios no es abandonado en el dolor ni es consumido por la muerte» (*Ibid.* 37, 1-6). Critica, en fin, el uso de coronas (*Ibid.* 37) y reitera la prohibición cristiana de matar a nadie, menos aún como sacrificio, y hasta de ver matar o hablar de ello (*Ibid.* 30,6), pero tampoco él desaconseja alistarse en el ejército, sencillamente porque nunca trata el tema. Hay, sin embargo, en *Octavius* (35, 6) un pasaje confuso, donde se afirma que, aunque las cárceles estén a rebosar, «allí no hay ningún cristiano, a no ser el acusado de su religión o el prófugo (*profugus*)». Traducir *profugus* por desertor, como hace J.Beaujeu en su edición de *Octavius* (CUF, 1974), es reducir equívocamente el significado de este término: *profugus* puede serlo un esclavo fugitivo o cualquier persona que, sujeta a un determinado deber, lo abandona ilícitamente. Con toda probabilidad, es en esta gente en la que piensa Minucio Félix[67].

2.2. *Cipriano de Cartago*

Según Jerónimo (*De vir. ill.* 53), Cipriano leía diariamente a Tertuliano y lo tenía en tanta estima que se refería a él como «el maestro». Sea cual

---

Aurelio contra los cristianos... Sin embargo, Clarke (1974, 5-12 y 136-136), la fecha al final de la dinastía severiana. Cf. además Monceaux (I, 1901, 463 ss.), Helgeland (1979, 755) y Labhardt (*o.c.* 160, nota 8).

67. El texto es, además, tan similar al de Tertuliano, *Apol.* 44, 3 que sin duda uno se inspiró en el otro: «la cárcel está siempre hirviendo de los vuestros... Ningún cristiano se encuentra allí, a no ser por el hecho de serlo; o, si es por otro motivo, ya no es cristiano».

fuere el valor histórico de esta anécdota[68], es indudable que el obispo cartaginés fue el continuador más eximio de Tertuliano y una referencia permanente de la teología latina, siendo algunas de sus obras más leídas que la propia Biblia durante el siglo III[69]. Sus observaciones sobre la milicia, casi siempre indirectas son, por tanto, un testimonio valiosísimo sobre las posiciones cristianas al respecto, en particular la de numerosos obispos. Pues Cipriano, con su concepción autoritaria del episcopado, imbuida profundamente de la mentalidad romana, prefiguró el típico «obispo de curia» decidido a cumplir su función espiritual al estilo de cónsules y procónsules, con los que él tanto gustaban compararse (*Ep.* 57, 2. Cf. Campenhausen, 1967, 49-50). Esta peculiaridad es fundamental para entender su pragmatismo, tan diferente de su «maestro», aunque solo sea porque siempre defendió e impuso sus ideas en el seno de la Iglesia católica y en beneficio de sus instituciones. Quizá esto explique también sus actitudes más moderadas ante el Estado y su discreción ante problemas de orden civil, como los aquí estudiados.

En lo que se refiere al ejército y la guerra, nada llama tanto la atención como la profusión de imágenes militares que aparecen en la mayoría de sus escritos. De poco valdría reproducirlas todas, dado su carácter reiterativo y su valor desigual, pero sí recordaremos aquellos temas que más gustaba ilustrar con metáforas de este género, algunas de las cuales se encuentran por vez primera en sus obras. En realidad, todas las comparaciones vienen a converger en su persistente idea de que la Iglesia se asemeja a un disciplinado ejército -y él pensaba sin duda en el ejército romano-, que constituye la columna vertebral y la garantía de pervivencia frente a los numerosos enemigos del entorno, visibles unas veces, ocultos otras[70]:

68. Mohrmann, C. (1951) Saint Jérôme et Saint Augustin sur Tertullien, *Vigiliae Christianae* 5, 111-112.

69. Monceaux consagró a este personaje todo el volumen II (1902) de su *opus magnum* sobre la historia literaria del África cristiana.

70. Para un estudio pormenorizado, cf. Capmany (1956), quien subraya que todo cristiano es para Cipriano un *miles Christi* frente al diablo, las persecuciones y el pecado, mientras que los *castra spiritualia* se identifican con la Iglesia. En torno a estas ideas analiza Capmany la espiritualidad del obispo cartaginés frente a las persecuciones y las tentaciones cotidianas, así como su relación con Dios, sus enemigos y sus armas, para terminar con un amplio análisis de la metáfora del *miles* vencido por el pecado, el diablo y la flaqueza humana.

1) De acuerdo con la ya arraigada tradición literaria cristiana, el Bautismo equivalía al *sacramentum* o juramento legionario de fidelidad o bien a las enseñas legionarias que deben protegerse del enemigo a toda costa: «oh qué espectáculo aquel, digno del Señor, qué sublime, qué grande, qué agradable a los ojos de Dios por la fidelidad de sus soldados al juramento...» (*Ep* 10, 2,3); «De modo que la verdad de la iglesia y la unidad del Evangelio y del juramento que manteníamos nosotros se anudase también con vuestro consentimiento y adhesión» (*Ep* 54 1, 3); «Es deber del buen soldado defender contra rebeldes y enemigos el campamento de su general. Es deber del general prestigioso conservar las enseñas que se le han confiado» (*Ep* 73, 10,1. Cf. otras referencias en Harnack, 1981, 60, n.58).

2) Cristo es *imperator*: «si todos los soldados de Cristo deben cumplir las órdenes de su general (*imperatoris*), con mayor razón se impone la obediencia a sus mandatos a los que sois de por sí modelo de los demás en virtud y temor de Dios» (*Ep* 15, 1,1). También en la carta dirigida a Cipriano por diversos confesores, a fines del 250, se recurre a esta metáfora: «pedid, por tanto, Cipriano carísimo, al Señor que nos arme e ilumine con su gracia... y como experto general, que ha entrenado y ejercitado hasta ahora en el campamento de la cárcel a sus soldados (*optimus imperator milites suos, quos usque adhuc in castris carceris exercuit*), los saque al fin a pelear al campo de batalla que se avecina» (*Ep* 31, 5, 2)[71].

3) Todos los cristianos son soldados (*milites*), y los mártires y confesores oficiales (*duces*) que dirigen el combate contra el demonio en el campo de batalla que es este mundo: «se ha intensificado la lucha, y se ha acrecentado la gloria de los luchadores. Y no os habéis mostrado morosos en el combate por miedo a los tormentos, sino que más bien los mismos tormentos os han excitado a ella, y con ánimo generoso os habéis lanzado valerosos y sin titubeos al supremo combate» (*Ep* 10, 1,1. Cf. *Ad Fortunatum* 10); «si todos los soldados de Cristo (*milites Christi*) deben cumplir las órdenes de su general (*imperatoris*), con mayor razón se

71. En fechas posteriores esta metáfora será también usada, entre otros, por Comodiano, *Instrucciones* II,12 (*imperium regis*) y Lactancio, *Inst. Div.* VI,8 (*magister et imperator omnium*) y VII,27 (*dominus et imperator*). Harnack (1981, 60, n. 59) señala que el papa Dámaso fue el primero en designar la oficina episcopal como *imperium*, mientras que un joven sacerdote no era para él sino un recluta (*tiro-miles*).

impone la obediencia a sus mandatos a los que sois de por sí modelo de los demás en virtud y temor de Dios» (*Ep* 15,1,1); «como jefes que van en primera línea (*primores et duces*) en la batalla de nuestros días, habéis levantado las enseñas de la milicia celestial (*caelestis militiae signa*)... De ahí los auspicios de victoria... quien en el combate ha precedido con el ejemplo a los hermanos, participa del honor con los mártires. Con vuestras manos habéis tejido las coronas que les habéis transmitido» (*Ep* 28,1-2); «a los soldados gloriosos y fieles les está mejor quedarse dentro de su propio campo (*intra domenica castra*)» (*Ep* 46,2); «también ésta es otra confesión de vuestra fe que os honra: reconocer que hay una sola Iglesia y no participar del error o más bien de una maldad extraña; retornar al mismo campamento de donde salisteis con vigorosa fortaleza para trabar el combate y subyugar al adversario. Debían traerse del campo de batalla los trofeos a este campo, de donde se recibieron las armas para la pelea, para evitar que no tuvieran su gloria en la Iglesia de Cristo aquellos mismos a los que había preparado Cristo para la gloria» (*Ep* 54,1,2); «Todos estos sentimientos, valentísimos y lealísimos soldados de Cristo, habéis infiltrado en nuestros hermanos... Siguiendo vuestro ejemplo, gran parte del pueblo ha hecho confesión como vosotros y a la vez ha recibido la corona... sin separarse de sus jefes ni en la cárcel ni en las minas» (*Ep* 76,6); «Cristo está mirando a su soldado dondequiera que luche, y cuando muera por el honor de su nombre en la persecución, le paga la recompensa que prometió otorgar en la resurrección... Para el campeonato del mundo se entrenan y preparan los hombres, y estiman como gran gloria de su prestigio el verse coronados ante el pueblo y en presencia del emperador» (*Ep* 58,4,2 y 8,1); «como excelente y único maestro, con el ejemplo por delante, habéis proclamado en las actas del procónsul lo que debemos contestar ante el presidente, siguiéndoos como discípulos, y habéis tocado la trompeta para enardecer al combate a los soldados de Dios, armados con armas divinas y, luchando en primera fila, aplastasteis al diablo con la espada espiritual» (*Ep* 77,2,1)[72].

4) Según este mismo esquema de valores, los cobardes o *lapsi* eran desertores, y los herejes o cismáticos rebeldes que no escaparían a su justo castigo: «Por estas cosas comienzan los herejes y las funestas maquinaciones de los cismáticos, por presumir de sí, por hincharse de soberbia

72. Cf. además *Ep.* 57,4-5 y 58,3. También Comodiano tiene un poema dedicado a los soldados de Cristo (*Instr.* II,12).

y despreciar a sus superiores... Así viene la rebelión contra la paz de Cristo y el orden y unidad que Dios manda» (*Ep* 3,3,2); «Roguemos por los caídos para que se levanten... Que hagan la guardia a las puertas del campamento de los hijos de Dios, pero armados de moderación, por la que muestren que ellos fueron desertores» (*Ep* 30,6, 2-3); «queden fuera de la Iglesia los que se alejaron de la Iglesia; solamente no estén con el obispo los que se rebelaron contra los obispos; experimenten el castigo de su conspiración solo los que merecieron sufrirlo» (*Ep* 43,5,4)[73].

5) Iglesias y prisiones eran los campamentos de Dios, donde debían guardarse ayunos y vigilias, como entrenamiento para una batalla que el Señor y los ángeles animan desde el cielo: «Sé que alguno de vosotros ha recibido ya la corona, otros están próximos a recibir la de los vencedores, todos, en fin, los que han sido encerrados en la cárcel, como un batallón glorioso, están animados de idéntico valor y fervor para librar el combate, como corresponde a los soldados de Cristo en el campamento de Dios (*sicut esse oportet in diuinis castris milites Christi*)» (*Ep* 10, 1,2); «Se había lanzado el enemigo a desbaratar el campamento de Cristo con el terror y la violencia... Pero rechazado por la fe y el vigor de un ejército bien unido, comprendió que los soldados de Cristo mantenían la guardia... que estaban dispuestos a morir, y por eso mismo eran invencibles, ya que no temen morir; que no rebaten a los atacantes, puesto que no está permitido a los inocentes matar ni a los culpables, sino estar prontos a dar sangre y vida» (*Ep* 60,2 2-3); «no persigue ni ataca el enemigo de Cristo sino el campo y soldados de Cristo. Desprecia y deja a un lado, como ya suyos, a los herejes derribados por tierra, y trata de abatir a los que ve siguen en pie» (*Ep* 61,3,2); «¿quién no aceptará con valor y firmeza una muerte preciosa ante los ojos de Dios, para agradar a la presencia de aquel que en nuestra lucha por su nombre nos está mirando, y nos aplaude por nuestro esfuerzo, nos ayuda en el combate, nos corona cuando vencemos, remunera en nosotros con el don de su bondad y ternura paternal lo que El mismo nos dio, y honra lo que El mismo realizó?» (*Ep* 76,4,2)[74].

El impresionante cúmulo de imágenes militares empleadas por Cipriano, cuyas obras gozaron de tanta popularidad e influencia moral, en modo

73. Cf. además *Epp* 28,2; 58,10,2; 59,13; 69,8,3; 72,2; 73,2; 73,10,1 (citado). Novaciano, *De laude mart.* 26 (y en Cipriano, *Ep* 30,6); Comodiano, *Instr.* II,11; Lactancio, *Instit. div.* VII,27.

74. Cf. además *Epp* 10,1-2; 31,V,2; 46,2; 54,1,2 (citadas *supra*) y 12,2; 57,1; 73,22.

alguno pueden infravalorarse como un inocuo recurso estilístico, pues contribuyeron sin duda a difundir un cierto espíritu belicista en las comunidades cristianas de occidente[75]. Hasta en la literatura devocional se infiltró esta peligrosa terminología castrense, y el más común de los cristianos hubo de sentirse de alguna manera *miles gloriosus*, un soldado lleno de propósitos espirituales, pero demasiado familiarizado con símiles sagrados tomados en préstamo del argot militar, deseoso de entrar en combate, vencer al enemigo y disfrutar el sabor de la victoria y el reparto del botín o morir en el empeño. El mejor reflejo de ello quizá sea lo que Harnack denominó las oraciones ceremoniales de la Iglesia en favor del Imperio, de sus autoridades y de sus instituciones, incluyendo a menudo, explícitamente, las fuerzas armadas. Al igual que vimos en Tertuliano y otros coetáneos, también Cipriano dice servir de este modo al Estado y contribuir al bien del mundo terrenal. Así escribe a Demetriano, probablemente un magistrado anticristiano: «rogamos incesantemente y elevamos preces para que aleje a los enemigos de la nación y para obtener la lluvia, y hasta para suprimir o mitigar las mismas calamidades; y suplicamos con instancias por la paz y por vuestra salvación, procurando aplacar continuamente día y noche a Dios»[76]. Y en consonancia con estas ideas destaca entre los desastres de su tiempo, auténticos castigos divinos, «la disminución de tropas, la pérdida de ejércitos»[77]. En términos parecidos, pero más concretos, se expresaba su paisano Arnobio y algunas actas de mártires, si bien estos testimonios tienen un valor relativo, puesto que era un deber cristiano rezar también por los enemigos y, además, la *salus Romani exercitus* podía entenderse de modos muy distintos, por ejemplo, como una forma de dar al César lo que es del César y de reconocer su autoridad de derecho divino, como quería Pablo (Harnack, 1981, 106).

A tenor de tan rica imaginería bélica, nada sorprende tanto en Cipriano como su silencio sobre la moralidad del servicio militar y de la participación de los cristianos en la guerra (Cadoux, 1925, 581). Sus esporádicas

75. No es convincente en absoluto la propuesta de Helgeland (1979, 754) de equiparar estas imágenes militares a las metáforas agrarias, climatológicas o navales que también emplea Cipriano, y tratar así de desacreditar las conclusiones de Harnack.

76. *Ad Demetr.* 20. Cf. Tertuliano, *Apol.* 31-33; Orígenes, *Contra Celso*, VIII, 73.

77. *Ad Demetr.* 17. En *Ibid.* 3 también se lamentaba de que «en los campos disminuyen los labradores, en los mares los marinos, en los campamentos los soldados». Cf. otras alusiones similares en Fernández Ubiña, J. (1982), San Cipriano y el Imperio, *Estudios Eclesiásticos* 57, 65-81.

alusiones a estos temas son de inspiración veterotestamentaria y, al igual que Orígenes, se interesan ante todo por la contaminación ritual: «nunca se manchará con el adulterio el cuerpo consagrado como templo de Dios, ni un alma íntegra consagrada a la justicia se corromperá con el espíritu de fraude; jamás se teñirán de sangre las manos que han llevado la eucaristía» (*De los bienes de la paciencia*, 14). Aunque no lo recoge así la versión castellana[78], conviene observar que Cipriano alude en este texto al derramamiento de sangre por la espada (*nec post gestatam eucharistiam manus gladio et cruore maculatur*). Es, por lo demás, evidente que el obispo cartaginés escribió estas palabras pensando no tanto en el ejército como en las purificaciones prescritas en *Lv* 22,4-6 («El que toque un cadáver, el que tenga polución, el que toque un bicho o un hombre que puedan contaminarlo con cualquier clase de impureza, quedará impuro hasta la tarde. No comerá de la porción santa...») y *Nm* 19,16-20 («el hombre impuro que no se haya purificado será excluido de la asamblea»). Igual cabe decir de su célebre requisitoria contra la violencia y la guerra en cuanto crimen legalizado: «Observa los caminos infestados de ladrones, los mares acechados por piratas, por todas partes divididos los pueblos por los horrores de sangrientas guerras. Todo el mundo está bañado en sangre de sus habitantes. Cuando alguno comete un homicidio, se considera como crimen; es virtud cuando se ejecuta oficialmente. Hace impune a la maldad no el título de inocencia sino la magnitud de la crueldad» (*Ad Donatum*, 6). Sin menoscabo de que éste fuese realmente el sentimiento de Cipriano, se trata obviamente de un préstamo casi literal de lo escrito por Séneca dos siglos atrás (*Ep.* 95, 30-31): «los asesinatos individuales los castigamos: mas ¿qué diremos de las guerras y del glorioso delito de arrasar a los pueblos? (...) Tales delitos, mientras se cometen clandestina e individualmente son menos nocivos y horrendos: ahora bien la violencia se ejerce mediante decisiones del Senado y decretos de la plebe y la autoridad pública ordena lo que está prohibido a los particulares. Hechos que, cometidos privadamente, se pagarían con la pena de muerte, los elogiamos porque los comete quien lleva insignias de general. El hombre, el más dulce de los seres, no se avergüenza de alegrarse de la sangre mutuamente derramada, y de hacer la guerra y de encomendar a sus hijos

78. En todas las citas de Cipriano he seguido la edición y traducción de Julio Campos (BAC). Es preferible, sin embargo, la versión inglesa de G.W. Clarke (*ACW*, 4 vols.), que incluye un amplio estudio y detalladas observaciones históricas sobre su correspondencia.

que la hagan, siendo así que hasta los animales y las fieras tienen paz entre sí». Y si es cierto que Cipriano condena con energía los espectáculos sanguinarios de la época, no cabe ocultar que su crítica es igual de tajante respecto al teatro o el foro (*Ad Donatum*, 7-10), pues su objetivo no es tanto formular unos principios pacifistas cuanto advertir sobre las calamidades que anuncian el final de los tiempos y la instauración del Reino de los justos. Se ratifica así que su fuente de inspiración brota más de los textos bíblicos y clásicos, aunque a éstos nunca los cita, que de la realidad social y militar que le rodeaba y que en ningún momento sintió necesidad de transformar. Si el cuerpo de Maximiliano fue conducido a Cartago y enterrado al pie de su tumba, no cabe por ello deducir que objetor y obispo «compartían totalmente la posición pacifista de Tertuliano» (Hornus, 1960, 123): aparte de que la cuestión militar no fue precisamente el problema que más interesó a Cipriano ni a la comunidad cristiana de Cartago a mediados del siglo III, las propias fuentes cristianas informan que el segundo edicto de Valeriano se dirigió prioritariamente contra los caballeros, senadores y *egregi viri* convertidos al cristianismo, sector social en el que en modo alguno cabe imaginar tendencias pacifistas y menos aún antimilitaristas. Es por lo demás evidente que el Estado no teme ya el absentismo político y militar de los cristianos, como años atrás lo sintió Celso, sino por el contrario su creciente incidencia en la vida pública del Imperio[79].

2.3. *Arnobio y Lactancio*

Cuando la temática militar es recuperada por los escritores norteafricanos posteriores a Cipriano, las relaciones entre la Iglesia y el Imperio han dado un giro decisivo. El fracaso de la persecución de Valeriano y la acelerada difusión del cristianismo en los decenios siguientes hizo perder a éste su carácter «sectario» y lo abocó irremediablemente a un compromiso doctrinal y práctico con las instituciones romanas. Es cierto que todavía esperaba la gran prueba de la persecución tetrárquica, pero ésta, al pretender marginar a los cristianos, no hizo sino aumentar su influencia

79. Cf. Ch. Saumagne (*Saint Cyprien, Evêque de Carthage, «Pape» d'Afrique (248-258). Contribution à l'étude des «persecutions» de Dèce et de Valérien*, Paris 1975, 131 ss.) y M. Sordi (I rapporti fra il Cristianesimo e l'Impero dai Severi a Gallieno, *ANRW* II,23,1, 1979, 340-374.

y abrir las puertas a la «conversión» de Constantino, es decir, a la conversión del cristianismo no ya en una religión lícita sino en la alternativa única y excluyente del paganismo. Esa es la historia del siglo IV. A finales del siglo anterior, nadie podía sospechar una evolución tan trepidante, como podemos constatar en Arnobio y Lactancio, los escritores cristianos más representativos de esta época (Hagendahl, 1958, 12-76).

Arnobio, profesor de retórica en Sica (África Proconsular), había llevado una intensa actividad anticristiana antes de su conversión a finales del siglo III (Monceaux, III, 1905, 241 ss. Quasten, I, 676 ss.). Según cuenta Jerónimo (*Chron. ad ann. 253-257*), ésta se debió a una advertencia recibida en sueños (algo usual en la época), pero, ante el escepticismo con que recibió la noticia el obispo de Sica, hubo de probar su sinceridad escribiendo un largo tratado contra los paganos. Así nacieron los siete libros de su *Adversus nationes* («Contra los paganos») probablemente en tiempos de Diocleciano, en plena persecución tetrárquica, y antes en todo caso del año 311. Por la naturaleza de su obra, Arnobio informa más y mejor del paganismo, al que ataca con ensañamiento, que del cristianismo, al que solo conoce superficialmente. Sus reflexiones sobre éste se basan en las ideas apologéticas ya expuestas por sus compatriotas Tertuliano y Cipriano, si bien, a diferencia de ellos, él prefiere hacer una defensa de carácter más histórico que moral. Subraya así los atropellos del Imperio, al que equipara con un río impetuoso que ha hecho desaparecer pueblos y naciones (*Ibid.* 1, 5 ss.) y al que contrapone el ideario fraternal y pacifista del cristianismo, cuyos benéficos frutos pueden percibirse en la disminución de guerras y acontecimientos crueles. No en vano, los cristianos renuncian a devolver mal por mal y prefieren derramar su propia sangre antes que mancharse las manos y la conciencia con la sangre de otro (*Ibid.* 1,6). Todo ello sin menoscabo del poderío romano, pues éste se ha extendido y consolidado desde los tiempos de Cristo y de Augusto: en otras palabras, el cristianismo no había supuesto sino un mayor número de victorias para los ejércitos romanos (*Adv. nat.* 1,14). Estas ideas, que ya habían sido adelantadas por Melitón de Sardes en su escrito a Marco Aurelio (Eusebio, *HE,* IV, 26,7-8), parecen entrar en contradicción con su descalificación moral de la violencia, de la guerra justa o injusta y hasta de la vida militar, a la que identifica con el pecado (*castrensia flagitia, puerorum stupra*), a la manera que habían hecho otros apologetas. Pero esto se explica porque su crítica de los desastres bélicos le sirve, ante todo, para desprestigiar a Marte como instigador de la locura militar y a otras divinidades supuestamente protectoras de Roma, como Cibeles, o legi-

timadoras de la vida lujuriosa de los campamentos, como Venus Militaris (*Adv. nat.*, 3, 26; 4, 7).

Arnobio conoció un tiempo de gran expansión del cristianismo y puede ya imaginarlo como un elemento de paz y estabilidad en todo el Imperio: si los hombres se plegaran a los mandamientos pacíficos de Cristo, el universo entero viviría en paz y armonía, se harían realidad las profecías de Isaías y Miqueas y desaparecería para siempre la violencia (*Adv. nat.*, 1,6). En cuanto a la actitud del cristiano ante el ejército y la guerra, apenas va más allá de las metáforas ya conocidas que asimilaban la disciplina castrense y la religiosa: «ser infieles a Cristo y renunciar a los sacramentos del ejército de salvación» (*Adv. nat.* 2,5). Nunca, en suma, se pronunció contra el ejército como tal ni contra el alistamiento de cristianos, cosa que puede sorprender si tenemos en cuenta que en el norte de África ya habían estallado diversos episodios de deserción, que se reproducirán en fechas posteriores, algunos en los años mismos en que él escribe. Pero no podemos sacar conclusiones de este silencio, salvo la de relativizar el valor de sus ideas en cuanto prolongación un tanto mimética, y quizá ya innecesaria, de los tópicos apologéticos más conocidos.

De mayor interés es, en cambio, el testimonio de *Lactancio*, porque fue él quien formuló los juicios más contundentes contra la violencia que imperaba en su época, porque vivió y escribió en tiempos históricamente cruciales (antes y después de la conversión de Constantino) y porque su propia conversión no supuso, como era habitual en la iglesia latina del período preconstantiniano, el abandono de su actividad profana e intelectual para dedicarse plenamente a la vida religiosa y eclesiástica[80]. Por el contrario, Lactancio siguió siendo maestro y profesor, sin ninguna vinculación a la Iglesia: ni siquiera sabemos hasta qué punto estaba familiarizado con la Biblia (Perrin, 1986, 56-57). De este modo, y gracias también al favor imperial, pudo conciliar su austera vida cristiana con

80. Esta metamorfosis o *sacrificium intellectus* no acaecía en Oriente, donde la filosofía gozaba de una alta consideración social y espiritual, y los filósofos convertidos (Justino, Clemente...) no cambiaban por ello sus hábitos de vida. En Occidente, en cambio, el lugar de la filosofía lo ocupó la retórica y actividades forenses de naturaleza exclusivamente política. Consecuentemente, cuando algún latino se convierte pierde al momento toda estima por su actividad anterior, consagrándose de lleno a los deberes religiosos y de servicio a la comunidad de fieles: de ahí emana «esa austera simplicidad que caracteriza la tradición teológica de Occidente», según palabras de Campenhausen (1967, 77).

las primicias de la cultura clásica. Su formación retórica en Cartago, bajo el magisterio de Arnobio (Jer., *De vir. ill.* 80), a quien nunca cita, se completó con los estudios de filosofía realizados durante su larga estancia en Nicomedia, donde lo llamó Diocleciano para que enseñara retórica latina: al no tener alumnos, pudo dedicar todo su tiempo a escribir y a leer (Jer. *De vir.ill.* 80). No es seguro, sin embargo, que lograra dominar el griego (de hecho solo menciona autores latinos y todo indica que la filosofía le llega por traducciones), pero sí perdió el «acento africanista» de un Tertuliano y la cerrazón ante los gentiles que caracteriza a Cipriano (a éste un retor romano lo llamaba despectivamente *copriano*, según Lactancio, *Inst.Div.* V, 1,27)[81].

Tras su conversión, posiblemente en Nicomedia durante la persecución tetrárquica y sin que nadie le importunara, escribe un tratado sobre la providencia, *De opificio Dei* (complemento a la obra de Cicerón sobre el Estado) y las *Divinae institutiones* en 7 libros que se dirigen a un público pagano culto: refuta el paganismo y la «falsa sabiduría» (que no es la filosofía seria sino la retórica), presentando al cristianismo no como otra filosofía sino como algo que la trasciende por la Revelación. También trata sobre la piedad y la justicia y en el último libro, dedicado a la vida feliz, afirma que en dos siglos comenzaría el milenio mesiánico: este discurso escatológico, que todavía contempla las instituciones imperiales como un fruto de la violencia y de la injusticia, dará luego paso a una visión de carácter más histórico y a una concepción más positiva del Imperio como medio de expansión y defensa del cristianismo. Pero lo que más preocupó a la Iglesia fueron sus erráticas reflexiones trinitarias (en realidad, binarias, pues el «tercero» es para Lactancio el demonio...), absolutamente desacordes con el dogma establecido poco después en Nicea (325), de modo que fueron de inmediato condenadas y eso explica en gran medida la marginación y olvido que sufrió durante siglos en los ámbitos eclesiásticos (*Inst.Div.* II,9,13; Jer. *Ep.* 84,17).

81. El único autor griego citado en sus escritos es Teófilo de Antioquía, que fue nombrado obispo sobre el 169 y con el que Lactancio compartió algunas de sus ideas e intereses (R.M. Ogilvie, *The library of Lactantius*, Oxford, 1978, 92). No obstante, la influencia de los clásicos, especialmente de Lucrecio, se deja sentir en toda su obra, siendo el primero en considerar a Virgilio un profeta (Hagendahl, 1958, 48-79). *Copriano*, por otra parte, es un insulto de difícil traducción al castellano. Al derivar del término griego *kopros* (excremento) bien podría traducirse por «cerdo».

Hacia el 317, ya viejo, Constantino lo llamó a Tréveris para que fuese preceptor de su hijo Crispo, y quizá tuviera tiempo de acabar sus *Instituciones* o de corregirlas. Más tarde escribiría un *Epítome* de ellas, aunque en realidad se trata no tanto de un resumen como de una reedición abreviada para un desconocido «hermano Pentadio» (Quasten I, 691). Fue en estos años finales de su vida cuando se interesa por los destinos del Imperio, manteniendo sus ideales aperturistas y nada esclerotizados: «cuando, en su obra principal, se enfrenta al pasado de Roma, o cuando prohíbe a los cristianos entrar en el ejército o en el servicio de la justicia, lo hace por razones tradicionales y teológicas particulares, no por expresar una mentalidad exenta de civismo u hostil al mundo» (Campenhausen, 1967, 99). Incluso en *De mortibus persecutorum*, del que hablaremos más adelante, su propósito es mostrar que la historia debe trasmitir la verdad a la posteridad para advertencia de las generaciones futuras. Por eso, aunque su estilo y contenidos son más dramáticos y hasta fanáticos, muy alejados del humanismo característico de las obras anteriores, no cabe negarle su paternidad, sino que ello es también el resultado de su realismo político ante la sorprendente evidencia de una Iglesia llamada a la dominación, circunstancia que él interpreta a la luz de la teología de la historia: «los perseguidores son necesariamente malvados» y sobre ellos recaerá la venganza de un Dios justiciero. No obstante, hay en su obra un vínculo directo con la vieja ideología sagrada del triunfo: «las victorias de Roma fueron desde siempre la consecuencia de la virtud y de la justicia de los romanos. Ahora, es el único y verdadero dios de los cristianos quien toma bajo su protección la justicia moral, religiosa y política, personificada por el piadoso emperador. La mano tutelar de Dios se extiende sobre Constantino». No es adulación, pues, sino adaptación de la tradición. «Los cristianos dejan de ser extranjeros en este mundo y de sufrir por una verdad esencialmente diferente a la que conoce y exige el mundo»: es la hora de la colaboración con el poder (Campenhausen, *o.c.* 103. Cf. *De mort.* 24,5). No pueden ser fruto de la casualidad los parecidos y concordancias de la obra de Lactancio con los edictos y discursos de Constantino, máxime teniendo en cuenta la vocación teológica de éste. Pero no podemos afirmar nada al respecto porque el emperador marchará de inmediato a Oriente, sin que le acompañe Lactancio (que se quedará en Tréveris encargado de la educación de Crispo), y será allí donde se pondrá en práctica la política del Imperio cristiano, siendo entonces Eusebio la lumbrera que, a los ojos de la posteridad, eclipsará a su predecesor. Lactancio pertenecía a una especie cristiana en curso de extinción, distanciada del compromiso

político, carente de vocación cortesana y de espíritu arribista: por eso apenas tuvo influencia en los siglos siguientes, hasta ser rescatado por los humanistas del Renacimiento[82], que proyectaron en este «Cicerón cristiano» las concepciones de su propia época acerca del cristianismo y de la antigüedad[83].

Quizá sea en esta perspectiva donde mejor pueda entenderse el pacifismo radical de Lactancio, que no va a la zaga ni de su compatriota Tertuliano ni del ideario origenista (Hornus, 1958, 33), pues él hace extensivo a todo hombre justo el compromiso antimilitarista y afirma que la prohibición divina de matar deslegitima todo tipo de homicidios, incluyendo aquellos admitidos por las costumbres y las leyes: «cuando Dios nos prohíbe matar no solo nos prohíbe hacer estragos -cosa que no está permitida ni siquiera en las leyes públicas-, sino que nos aconseja que no hagamos incluso cosas que son lícitas entre los hombres. Así, el justo no deberá servir en la milicia, ya que su milicia es la propia justicia (*Neque militare iusto licebit cuius militia est ipsa iustitia*); ni provocar una acusación capital contra nadie, ya que no hay diferencia entre matar a alguien con la espada y matarlo con la palabra: y es que lo que está prohibido es el crimen en sí, de forma que en este concepto divino no hay que hacer ninguna distinción: siempre será crimen matar a un hombre del que Dios quiso que fuera un animal sagrado. Así pues, que no piense nadie que le está permitido ni siquiera estrangular a los recién nacidos, crimen que es el más impío de todos» (*Inst. Div.*, VI, 20, 15-18)[84]. En el marco de este ideario pacifista y humanista se comprende también la crítica lacerada que Lactancio formula contra el salvajismo imperante en algunas facetas de la cultura romana y el necio elogio de la brutalidad castrense: «Los romanos desprecian la fortaleza atlética, porque es algo

82. La edición princeps de sus obras (Salerno, 1465) fue el primer libro impreso en Italia.

83. Fue Jerónimo (*Ep.* 58, 10) el primero en calificarlo «como un río de elocuencia tuliana» y añade: «ojalá hubiera sabido defender lo nuestro con la facilidad con que supo destruir lo ajeno».

84. Poco después condena igualmente el abandono de niños, práctica frecuente de la época, equiparándola a un crimen (VI,20, 23-24). En su *Epítome*, 58,1-4, que corresponde al pasaje antes citado, Lactancio vuelve a condenar la guerra, el asesinato y los espectáculos de gladiadores pero no así el servicio militar. Esta omisión se ha interpretado como una atenuación de sus ideas antimilitaristas tras la subida al poder de Constantino (Swift, 1979, 859; Pucciarelli, 1987, 245-246 y n. 1), aunque esta hipótesis le parece infundada a Perrin (1986, 65): Lactancio, simplemente, pudo no ser exhaustivo en esta última obra.

sin importancia; pero a la fortaleza militar (*virtutem regiam*), que suele ser enormemente perjudicial, la admiran de tal forma que piensan que los generales más fuertes y belicosos deben ser colocados entre los dioses y que, para conseguir la inmortalidad, no hay otra vía que dirigir los ejércitos, asolar el territorio ajeno, destruir ciudades, asaltar fortalezas, eliminar y someter a esclavitud a pueblos libres: y es que, cuanto mayor número de hombres han sometido, espoliado y matado, tanto más nobles y famosos se consideran a sí mismos, y, atraídos por una apariencia de gloria vana, dan nombre de virtud a sus crímenes. Ya quisiera yo que convirtieran en dioses suyos a todos los que matan fieras antes de aceptar una inmortalidad tan sangrienta. Si alguien mata a un solo hombre, es tenido por pecaminoso y maldito, y consideran impío admitirlo incluso en estos templos terrenales de los dioses; y, sin embargo, aquel que ha eliminado a infinitos miles de hombres, que ha llenado los campos de sangre y que ha infestado los ríos, no solo es admitido en los templos, sino incluso en el cielo» (*Ibid.* I, 18, 8-10)[85]. Basándose en tan sublimes principios espirituales, y de acuerdo con la tradición cristiana, desaprueba incluso la mera contemplación de los espectáculos violentos, tan usuales y populares en el mundo romano: «quien considera como un placer el ver cómo un hombre, aunque condenado merecidamente, es degollado, mancha su propia conciencia de la misma forma que si fuera espectador y partícipe de un homicidio cometido lejos de la vista de otros. Ellos, sin embargo, llaman juegos a estas diversiones en las que se derrama sangre humana. Hasta tal punto se alejó de estos hombres el sentimiento humanitario que piensan que están jugando mientras quitan la vida a otros hombres, siendo ellos más culpables que todos aquellos cuya sangre tienen por placer. Me pregunto, pues, si pueden ser hombres piadosos y cultos aquellos que, ante los que ya están bajo el golpe mortal y piden misericordia, no solo consienten que mueran, sino que incluso exigen y depositan crueles e inhumanos votos pidiendo la muerte, al no verse saciados con las heridas, ni contentos con la sangre. Es más, exigen que vuelvan a ser golpeados los ya heridos y abatidos, y que los cadáveres sean aniquilados a golpes, para que nadie los engañe simulando la muerte.

85. El triunfo solo se concedía al general que había matado un mínimo de cinco mil enemigos, considerándose un honor añadido el dar muerte personalmente a su jefe: Ehlers, W. (1939) Triumphus, *RE* VIIA1, 493-511, esp. 498. Recuérdese que algunas de estas críticas habían sido ya formuladas por Séneca (*Ep.* 95) y Cipriano (*Ad Donatum*, 6).

Se irritan también con los púgiles si no cae muerto rápidamente uno de ellos y, como si tuvieran sed de sangre humana, odian la tardanza»[86].

Como puede verse, Lactancio no está particularmente interesado en denunciar la vida militar, sino la violencia imperante en su época. A partir de sus concepciones puramente éticas y humanistas (no en vano es el autor cristiano que más veces emplea los términos *humanitas* y *homo*), formula el principio radical de que todo filósofo «morirá antes que matar», pues sabiduría y bondad son virtudes inseparables: «el hombre bueno no es enemigo de nadie, ni desea en absoluto lo ajeno. ¿Por qué se va a echar a la mar o qué va a buscar en tierras ajenas, si tiene suficiente en la suya? ¿Por qué va a tener que luchar y participar en las locuras de los otros aquel en cuya alma reina una paz constante para con los hombres?» (*Ibid.* V, 17, 12, 20)[87]. Con mucha más razón son aplicables estos principios al auténtico creyente: «la religión debe ser defendida, no matando, sino muriendo; no con sevicia, sino con paciencia; no con maldad, sino con fe: lo primero es propio de malvados, lo segundo de buenos; y en la religión debe estar lo bueno y no lo malo» (*Ibid.* V,19,22). Movido también por su honda espiritualidad religiosa, apela a la divinidad para justificar aún más sus ideas humanistas: «quienes desconocen el misterio del hombre (*sacramentum hominis*) y reducen por ello todas las cosas a esta vida terrenal no pueden saber cuál es la fuerza del bien (...). Con razón dijo Flaco que es tal la fuerza de la integridad de vida que, para su defensa, el hombre bueno no necesita de armas ni de fuerzas, vaya a donde vaya», pues «no puede suceder que un hombre justo no sea protegido por la tutela del cielo en medio del peligro de las tempestades y guerras» (*Ibid.* V, 17,15-19)[88]. Y con este anhelo pone fin a su obra: «Entreguémonos, pues, a la justicia, que es la única compañera insepa-

86. *Ibidem*, VI, 20,10-13; cf. *Epit.* 58,2-3. En el mismo sentido, Tert., *De spectaculis* (que subraya la dimensión idolátrica de estos juegos) y Cipriano, *Ad Donatum*, 7.

87. Poco después (VI, 18,15-16) Lactancio expresará su acuerdo con el humanismo ciceroniano de *De officiis*, III,19,76, al que solo reprocha que legitime las respuestas violentas ante una ofensa. En el lenguajc teológico de la época el término *patientia* es el que más se aproxima al ideario actual de no-violencia. Para Lactancio, esta virtud equivalía a la eliminación misma de los conflictos y de sus causas (*Inst. Div.* VI, 18, 29-30), idea que ya habían adelantado Tertuliano (*De patientia* 6), Orígenes (*Contra Celso* VIII 73) y Cipriano (*Ad Demetr.* 20). Cf. Hornus (1960, 63, 145 ss.), Butturini (1977, 162-168), Fontaine (1980, 162, n. 46) y Swift (1979, 858).

88. Cf. *Ibid.* V, 5,13 y Loi, V. (1964) Per la storia del vocablo *sacramentum*: *Sacramentum* in Lattanzio, *Vigiliae Christianae* 18, 85-107.

rable que nos lleva a Dios, y *mientras tengan vida nuestros miembros* (Virg., *Aen.* 4,336), militemos infatigablemente en la milicia de Dios, hagamos guardia y vigilemos, enfrentémonos al enemigo, del que sabemos que es fuerte, para que, venciendo nosotros y vencido el enemigo, consigamos triunfantes de nuestro señor el premio de la virtud que él prometió» (*Ibid.* VII, 27,16).

Por su defensa radical de la no-violencia y de la unidad del género humano (Perrin, 1986, 63-64), Lactancio nos parece un personaje sorprendentemente moderno, pero él nos da también la medida de la asombrosa brutalidad imperante en su entorno social, tan a menudo utilizada por el poder público para regocijo de las masas. La magnitud de este problema debió empequeñecer a sus ojos el de la moralidad del servicio militar y su compatibilidad religiosa con el cristianismo, cuestión que ni siquiera trata de manera incidental en ninguna de sus obras (salvo su tajante afirmación, antes citada, de que el justo no puede ser soldado). De hecho, critica severamente el expansionismo romano, militarista e injusto (*Inst. div.* VI,9, 4-5), pero a su vez participa de la tradición histórica grecorromana que consideraba la guerra un mal inevitable, donde mueren precisamente los mejores, y censura al miedoso que elude la batalla. El valor es un bien si se combate por la patria, un mal si se combate contra ella (*Epítome* 56, 4): «si el miedo no protege al Estado, al imperio terrestre, entonces sería disuelto. Quitad la violencia al príncipe y no solamente nadie le obedecerá, sino que él mismo será derrocado de la alta posición que ocupa» (*De ira Dei*, 23, 10). Lactancio simplemente cristianiza estos principios, condena la guerra y es poco favorable al oficio militar, pero no oculta su estima de la disciplina ni duda en hacer del ejército de Constantino el instrumento ejecutor de los planes de dios (Spanneut, 1970, 36). De ahí sus juicios positivos sobre el descalabro egipcio ante Moisés o el de Israel ante Roma, así como sus posteriores elogios de los éxitos militares de Constantino que veremos más adelante (*Inst. div.* III, 17; IV,10; V,16). Cuando en su opúsculo *De mortibus persecutorum* se recrea tan placenteramente en los horrores que acompañaron los últimos días de algunos perseguidores, sin que los cielos escucharan sus desesperadas súplicas, ni sus gritos de clemencia ni tan siquiera su conversión postrera, para que todos «sepan de qué modo el Dios supremo mostró su poder y majestad en la extinción y aniquilación de los enemigos de su nombre» (1.8), cuando narra con palpable aprobación la impasible e innecesaria crueldad con que la providencia divina extiende su venganza a mujeres y niños cuyo único delito es ser esposas o hijos de emperadores perse-

guidores, el tono en fin macabro y sanguinario del panfleto, todo nos hace dudar que el mismo Lactancio no estuviese contaminado de la violencia que critica y que alaba en cambio al verla desplegada por su Dios[89]. Su silencio, en fin, sobre la participación de los fieles en la milicia, que seguramente condenaría por razones humanas, confirma en todo caso que el tema no era objeto relevante de controversia religiosa en la Iglesia de la época, como tampoco lo era el aún más lacerante de la esclavitud, que él parece aprobar en todos sus extremos: «es tenido como malvado el esclavo que abandona a su dueño, siendo considerado digno de azotes, cadenas, reclusión, cruz y todo tipo de castigo...» (*Inst. div.* V,18).

El ideario cristiano de la Iglesia norteafricana que reflejan estos autores evidencia el carácter excepcional del radicalismo antimilitarista que defendió Tertuliano en sus últimas obras. Lo más probable es que incluso sus más fieles seguidores considerasen esas ideas poco representativas de su concepción teológica y disciplinaria, pues de otro modo cabría esperar alguna suerte de continuidad en la rica literatura del siglo III, cosa que ni siquiera constatamos en Cipriano, a quien se tiene por su más ferviente admirador. Lactancio, por el contrario, sí abundará en las expresiones de patriotismo propias de sus coetáneos, llegando a pronosticar un retraso del fin del mundo, previsto para los próximos dos siglos, si Roma logra mantenerse fuerte[90]. Lo único cierto a este respecto es la insólita brutalidad, subrayémoslo una vez más, con que Dios aniquilará a sus enemigos en esa hora decisiva: sacudirá la tierra, parará el sol, expanderá fuego, azufre y granizos como piedras sobre los pueblos traidores e impíos, se enzarzarán

89. Cf., a manera de muestra, la lenta agonía de Galerio, quien «doblegado por el mal, se vio forzado a hacer confesión de Dios» (33.11) sin que por ello alcanzara el perdón divino (35.3); o la matanza de su familia por orden de Licinio, de manera tal que «todos los impíos, por un justo y verdadero juicio de Dios, recibieron los mismos castigos que ellos habían infligido» (50.8). En palabras de A. Momigliano (Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV, en Idem (ed.), 1989, 95-115, 95), «los ganadores se hicieron conscientes de su victoria con un repentino sentimiento de venganza y resentimiento. Una voz estridente de odio implacable, el *De mortibus persecutorum* de Lactancio, anunció al mundo la victoria del puente Milvio. En este horrible opúsculo del autor del *De ira Dei* hay algo de la violencia de los profetas que no posee el sentido redentor de la tragedia que inspira el canto de Nahum por la caída de Nínive». Pero en esta misma obra (3.5), Lactancio afirma que bajo la dinastía de los Antoninos «no hubo ningún pueblo de costumbres tan bárbaras que, tras la adopción del culto de Dios, no se humanizase...».

90. *Inst. Div.* VII, 25, 5-8. Cf. Fernández Ubiña, J., *Orígenes y tendencias del milenarismo cristiano*, Madrid (en prensa).

éstos en guerras de exterminio... y hasta «los montes se llenarán de cadáveres y los campos se cubrirán de huesos». Solo entonces «las armas de los pueblos serán quemadas y no habrá ya guerra, sino paz y tranquilidad eternas» (*Inst. Div.* VII, 26,2,4).

3. HIPÓLITO DE ROMA Y LA TRADICIÓN APOSTÓLICA

De origen y pensamiento griego, Hipólito fue un personaje problemático en su tiempo, contradictorio y no poco enigmático para la posteridad[91]. Santo y mártir (c. 235 d.C.), pero también el primer antipapa de la historia[92], su producción literaria es excepcionalmente voluminosa, similar a la de Orígenes (quien un día del año 212 lo oyó predicar en Roma) aunque no parangonable en profundidad teológica. Hipólito fue un hombre de Iglesia, preocupado por las cuestiones internas y disciplinarias. Su enfrentamiento con Calixto, partidario de una normativa penitencial flexible, le dio fama de ambicioso y rigorista, siendo nombrado papa por sus adeptos frente al propio Calixto y luego a sus sucesores Urbano (223-230) y Ponciano (230-235). Dámaso le dedicó una inscripción en

91. Harnack, 1893, 605-46. Nautin (1947) defendió la existencia de un doble Hipólito, uno escritor oriental (al que pertenecerían todas las obras llegadas bajo este nombre) y otro el antipapa romano (cuyo nombre sería Josipo y al que pertenecería la estatua encontrada en Roma). Su hipótesis fue acogida con muchas reservas, pero los escritos de Hipólito son de estilo y temática tan desigual que, a juicio de la mayoría de los historiadores, deben pertenecer a dos autores homónimos: así V. Loi (La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma, en *Ricerche su Ippolito*, Roma, 1977, 9-16 y M. Simonetti (Aggiornamento su Ippolito, en *Nuove ricerche su Ippolito*, Roma, 1989, 61-74). Filólogos y teólogos no se ponen de acuerdo, sin embargo, sobre qué obras atribuir a uno y otro ni sobre sus lugares respectivos de procedencia (¿romanos? ¿orientales?), de modo que también esta última hipótesis resulta al cabo de poca utilidad. Cf. Hornus (1960a, 41), Frickel (1977, 137 ss.), Sordi (1983, 89, n. 6), V. Saxer (La questione di Ippolito: a proposito di un libro recente, en *Nuove ricerche, o.c.* 43-60), Covolo (1992, 53) y Brent (1995, 204 ss.). Para sus escritos y ediciones cf. Quasten (I, 468 ss.) y Brent (*o.c.*, 115 ss. con una amplísima relación bibliográfica en pp. 541-569).

92. Si hemos de ser rigurosos, este mérito correspondería al confesor Natalio, que en los años 202/203, siendo obispo de Roma Zeferino, fue persuadido por algunos herejes (secuaces de Teodoto el Guarnicionero, negador de la divinidad de Cristo) para que se proclamase obispo de esta secta a cambio de 150 denarios. Pero Natalio renunció al poco y pidió perdón al papa legítimo, no sin antes ser avisado de su error por el propio Dios, mediante sueños en los que unos ángeles santos le dieron tal zurra de azotes que lo dejaron maltrecho (Eusebio, *HE*, 5, 28).

la que se le considera cismático novaciano (algo imposible, pues este cisma es posterior), probable indicio de que Hipólito se reconcilió con la gran Iglesia antes de morir (Brent, 1995, 369 ss.). No obstante, su obra fue pronto olvidada en Occidente y su recuerdo solo pervivió en Oriente, sobre todo en Egipto, donde sus escritos disciplinarios ejercieron una larga influencia. En 1551 se encontró una estatua suya, erigida en el siglo III, sentado y con una amplia relación de sus escritos[93].

Hipólito compartió con Orígenes una lectura matizada de la concepción paulina sobre la obediencia al poder político, en cuanto freno del desorden terrenal, condicionada a que no exigiese nada contrario a la fe. Y también él, como Orígenes, mantuvo una relación cordial con Julia Mamea, la madre del emperador Severo Alejandro, a la que dedicó un libro sobre la resurrección (Momigliano, 1996, 278). Pero criticó duramente la naturaleza imperialista de Roma y el carácter propagandístico de su *pax*, llegando incluso a identificar el satánico Estado romano con la cuarta bestia de la visión de Daniel, el enemigo más feroz de la Iglesia de Cristo (*De Christo et Antichristo*, 25; *Comm. in Dan.* III,23,1-4; IV, 9,2).

De su abundante producción literaria nos interesa en particular su *Tradición apostólica*, que regula las ordenaciones clericales, el ritual de los sacramentos y diversos aspectos de la vida comunitaria de los cristianos. Durante siglos se le dio por desaparecida, pero la investigación contemporánea ha probado que en esencia corresponde a la *Constitución de la iglesia egipcia* (así llamada por haberse encontrado entre otras obras compiladas para uso del patriarca de Alejandría) que solo se ha conservado en traducción cóptica y etiópica). En todo caso, el texto original griego de la *Tradición apostólica* no se ha recuperado y su reconstrucción ha debido hacerse a partir de pequeños fragmentos y traducciones a diversas lenguas orientales y, sobre todo, del texto latino conservado en un palimpsesto del siglo VIII. Esta versión latina se realizó en el siglo IV y es probablemente, aunque incompleta, la más próxima al original griego[94].

93. También este supuesto retrato ha sido objeto de polémica, pues podría tratarse de un insólito pastiche escultórico, formado a partir de un busto femenino restaurado (perteneciente, al parecer, a una filósofa epicúrea) al que se habrían añadido algunas piezas de otras estatuas. Cf. M. Guarducci (La «statua di Sant'Ippolito» e la sua provenienza, en *Nuove Ricerche su Ippolito*, Roma, 1989, 61-74), Covolo (1992, 54) y el exhaustivo estudio de Brent (1995, 51 ss.).

94. Las versiones orientales tienen todas un origen alejandrino, pero no siempre se hicieron del griego y a veces son adaptaciones literarias muy libres, lo que dificulta la

Dada su popularidad, sobre todo en oriente, la obra de Hipólito dio origen a diversos escritos de carácter litúrgico y disciplinario con los que no debe confundirse: 1) las *Constituciones apostólicas* atribuidas a Clemente de Roma; fechada en torno al 380, es una compilación y adaptación griega de la *Didascalía*, la *Didaché* y la *Tradición apostólica* (esta última parece constituir la trama del libro VIII[95]). 2) El *Epítome* o *Constitución de Hipólito*, que en realidad son extractos del citado libro VIII de las *Constituciones apostólicas*, realizados en lugar y fecha desconocidos, quizá a finales del siglo IV. 3) Los *Cánones de Hipólito*, colección alejandrina del *Epítome*, conservada en una versión árabe de 38 cánones redactados sobre el 500[96]. Y 4) el *Testamento de Nuestro Señor*, compuesto en Siria en el siglo V, que a pesar de sus añadidos reproduce con gran fidelidad el texto de Hipólito[97].

Aparte de sus trascendencia como fuente de la legislación disciplinaria de los primeros siglos, la *Tradición apostólica* constituye un testimonio fundamental para el tema que aquí nos ocupa, aunque su rocambolesca transmisión nos haga sospechar que no se libró de interpolaciones y modificaciones importantes. Sin tratarse todavía de un documento oficial de la Iglesia, por primera vez nos encontramos con un conjunto de normas que regularon de hecho la vida comunitaria en determinadas provincias del Imperio. En lo que afecta a la vida militar, el canon 16 estipula lo siguiente: «El soldado subalterno a nadie matará y, en caso de recibir la orden, no la ejecutará ni prestará juramento. Si así no lo hiciera, será

---

reconstrucción del texto original: la versión etiópica, por ejemplo, deriva de otra árabe y ésta del copto... El palimpsesto con la traducción latina de la *Tradición apostólica* contenía otras dos obras: la *Didascalía de los apóstoles* y los *Cánones apostólicos*, ambas en un latín respetuoso con el original griego, lo que hace pensar que la versión latina de la obra de Hipólito se hizo con la misma fidelidad. Cf. Connolly, 1916; H. Chadwick, 1992 (Preface a *The treatise on the Apostolic Tradition*, d-i) y B. Botte, Introduction a *Hippolyte de Rome, La Tradition Apostolique* (1984, 11 ss.).

95. Metzger, M., Introduction a *Les Constitutions Apostoliques* (1985, vol. I, pp. 13-94).

96. Botte (1956, 53-63); Coquin, R.G., Introduction a *Les Canons d'Hippolyte* (1966, pp. 273-338). De ésta y de las restantes obras citadas, cf. ediciones y traducciones en la Bibliografía final. Para algunos autores, como Duchesne y Vacandard (1914, 143), los Cánones de Hipólito no se escribieron en el siglo V, sino en el III.

97. Una sinopsis muy pedagógica de las referencias a la guerra y el ejército en estos textos, ordenadas en cinco columnas paralelas, puede verse en Cadoux (1919, 122-123 y 1925, 432-433).

rechazado. El que tiene el poder de la espada, y también el magistrado municipal que lleva la púrpura, cesarán o serán rechazados. El catecúmeno y el fiel que pretendan hacerse soldados, serán rechazados, pues han menospreciado a Dios»[98].

No se dan las razones de esta última prohibición, aunque sin duda debían referirse a la idolatría y/o al derramamiento de sangre, posibilidades que afectaban por igual a los funcionarios civiles y militares. Tampoco sabemos el grado de seguimiento de estas prescripciones en Roma, pero sí que eran incumplidas en muchos lugares del Imperio, como prueba el número creciente de cristianos militares desde finales del siglo II. El precepto tiene además un alcance muy amplio, pues no trata de regular las relaciones de la Iglesia con el ejército, sino de ilustrar a los catecúmenos sobre las actividades y profesiones incompatibles con el cristianismo, citando entre éstas la de prostituta, alcahuete, homosexual, escultor y pintor de ídolos, actor, maestro de niños (salvo necesidad extrema), cochero, gladiador, bestiario, responsable de juegos, sacerdote y guardián de ídolos, mago, magistrado, encantador, astrólogo, adivino, intérprete de sueños, charlatán y fabricante de amuletos[99]. En cualquier caso, también se percibe la ambigüedad propia de la época respecto al servicio militar: aunque es contundente la condena del homicidio, no se obliga al soldado raso a dejar el ejército. Esta disciplina romana de inicios del siglo III, precavida pero tolerante a la postre, no nos parece sustancialmente diferente a la que debió regir en Cartago y en absoluto prueba, como a veces se ha dicho, que Tertuliano fuera un extremista moral ajeno a la realidad de su tiempo (Rordorf, 1969, 111-112). No obstante, como veremos en el último capítulo (pp. 554-5), las *Constituciones apostólicas* eliminarán esta ambigüedad, manteniendo tan solo la conocida exhortación de Juan Bautista al buen comportamiento de los soldados así como la prohibición de que obispos y clérigos ostentasen algún cargo en la *strateía* (administración civil y militar). Los *Cánones de Hipólito*[100] y

98. Para un estudio detenido del precepto, cf. Hornus (1960, 41-61). Sigo la edición de Botte (Paris 1984) y la traducción anónima publicada en Salamanca (1986).

99. En realidad, Hipólito sigue muy de cerca los criterios clásicos sobre las profesiones que ya habían sido formulados, entre otros, por Cicerón (*Sobre los deberes* I, 42 ss.) y Séneca (*Ep.* 88, 21-23), y que serán igualmente compartidos por Tertuliano (*De idololatria* 5-17). Sobre estos paralelismos ideológicos, cf. Rordorf (1969, 112, nota 15) y Filoramo y Roda (1992, 79 ss.).

100. Canon 13: «Del magistrado y del soldado. Que no den muerte a nadie aunque se les ordene, y que no lleven coronas. Quien tiene autoridad y no cumple la justicia del

el *Testamento de Nuestro Señor*[101] se mantendrán, en cambio, más fieles a su fuente originaria, estipulando que el cristiano no se haga militar y que el soldado interesado en recibir el bautismo abandone el ejército.

Hipólito es, por otra parte, la única fuente antigua que distingue entre catecúmenos y fieles o bautizados, aunque los preceptos parecen incumbir por igual a unos y otros. Es un dato a tener en cuenta porque a veces se ha afirmado que en ningún caso habría cristianos bautizados en el ejército durante los dos primeros siglos y que, por tanto, el soldado convertido en filas abandonaría las armas tras recibir el bautismo, es decir, el *sacramentum* de la *militia Christi*[102]. Ningún testimonio avala tal hipótesis y su verosimilitud es además escasa si tenemos en cuenta que hasta la Antigüedad Tardía los fieles suelen bautizarse a edad muy avanzada o en caso de enfermedad grave, pues una vez recibido este sacramento el creyente no tendrá más que una oportunidad de hacerse perdonar sus posibles pecados mediante la penitencia pública[103].

4. CRISTIANISMO E IMPERIO: COMPROMISO Y CONFLICTO

No debiera sorprender que las primeras comunidades mantuvieran actitudes discrepantes respecto al ejército y la guerra. No es al cabo otra cosa lo que hoy podemos constatar en las Iglesias cristianas y, en todo caso, no radicó aquí la causa de su enfrentamiento ocasional con el Imperio.

---

evangelio, sea apartado y no rece con el obispo...» Canon 14: «Que ningún cristiano se haga soldado. Ningún cristiano debe hacerse soldado a menos que sea obligado por un oficial que lleve espada. [En este caso] que no se manche de sangre. Si ha derramado sangre no debe participar en los misterios en tanto no se haya purificado mediante un castigo, lágrimas y suspiros». Según Hornus (1960a, 56), que sigue en esto a Dom Coquin, mientras los Cánones se dirigían a los cristianos bautizados, la Tradición Apostólica definía las obligaciones de los catecúmenos.

101. «Que se enseñe al soldado o al magistrado a no oprimir, a no matar, a no robar, a no encolerizarse ni aprovecharse de nadie. Que se contenten con el salario que se les paga. Pero si desean recibir el bautismo del Señor, que abandonen el servicio militar o su puesto jerárquico. Y si no lo hacen, no se les acepte. Si un catecúmeno o un fiel quiere hacerse soldado, que cambie de opinión o que se le expulse. Pues ha desafiado a Dios por este deseo y, habiendo abandonado las cosas del espíritu, se ha complacido en la carne y ha menospreciado la fe» (Hornus, 1960a, 43).

102. Así, por ejemplo, Bainton (1946, 191) y Rordorf (1969, 105-141).

103. Vogel, C. (1982) *Le pécheur et la pénitence*, Paris, 51.

El cristianismo antiguo se desarrolló, sin embargo, en un contexto ideológico singular que puede confundir al historiador moderno, sobre todo por el primitivismo de un sistema de pensamiento que sacralizaba toda la realidad material y apenas dejaba lugar a lo que hoy entendemos como «secular». Según afirma Lactancio (*Epítome*, 58,2), hasta los espectáculos estaban consagrados a los dioses: los de gladiadores a Saturno, el teatro a Liber Pater, los de circo a Neptuno,... «de modo que quien gusta asistir a un espectáculo parece entregarse a ritos profanos, abandonando el culto debido a Dios»[104]. En el canon 16 de su *Tradición apostólica*, según acabamos de ver, Hipólito advierte contra la inmoralidad de numerosos oficios, incompatibles por tanto con el cristianismo, entre los que incluye algunos dignísimos para el hombre moderno, como el de maestro, artista o magistrado... Taciano (*o.c.*) censura igualmente el teatro, los gladiadores (23), los gramáticos (26), la escultura (33) y otro tanto hace Tertuliano (*De idol*, 4 y 8-11), que arremete además, según hemos visto, contra todo tipo de coronas, incluyendo las que llevaban los novios, a las que otros Padres de la Iglesia ensalzarán posteriormente como símbolos de amor y virtud... Todas estas prevenciones piadosas se agravaban aún más, si cabe, en el caso de la milicia, pues la religión romana tenía una dimensión militar tan acentuada que no sin razón se la ha calificado de religión castrense (Renel, 1903, 16-22): sacralización y veneración de estandartes y águilas legionarias, calendario de festividades militares, celebración de sacrificios y ofrendas, etc. Con tantos males a la vista, no extraña que los cristianos de la época apenas mencionen el peligro bárbaro ni se hayan forjado una idea precisa sobre los enemigos de Roma (Chauvot, 1998, 19-20).

Esta demonización de las instituciones, los espectáculos y las profesiones contrasta con la imagen positiva del Estado que transmite el Nuevo Testamento (con la excepción del *Apocalipsis*[105]) y con su concepción

104. Las mismas ideas pueden verse en Tertuliano (*De spect.* 4-13) o Taciano (*Disc. contra los griegos*, 22), por citar solo dos ejemplos significativos.

105. La hostilidad del *Apocalipsis* a Roma solo reaparece de manera palmaria en Comodiano, cuyo *Carmen apologeticum*, escrito probablemente en la segunda mitad del siglo III, saluda con alborozo la invasión gótica, preludio del milenio final, llegando incluso a identificar al rey de los godos con el Abaddón o Apollyon mencionado en el *Apocalipsis* 9,11. Cf. Monceaux (III, 1905, 451 ss.), P.L. Ciceri (Il regno millenario di Commodiano, *Athenaeum* 2, 1914, 195-210) y Bainton (1946, 204). Comodiano es un poeta singular, sin tiempo ni patria, que los historiadores modernos han situado entre los siglos III y V, formando parte de alguna comunidad occidental o del oriente latino (Quasten, III, 306-

sobre el origen divino de la autoridad. Sin tener en mientes esta contradicción es muy difícil comprender las actitudes, tan aparentemente divergentes, ante el Imperio y su ejército. Fieles, en efecto, a los textos bíblicos, los cristianos no solo legitiman la realidad del poder imperial, sino que lo estiman instituido por Dios, parte por tanto del orden divino y benefactor de todos sus súbditos (Osborn, 1997, 84; Wright, 1985, 138). Por eso consideraron un deber religioso rezar por la preservación y el fortalecimiento del Imperio y de sus instituciones, incluido el ejército y el senado, y solo se explicaban las persecuciones de que a veces eran objeto atribuyéndolas a la perfidia de los demonios o bien a un castigo divino por sus propios pecados. Los hombres más preclaros del cristianismo (Padres apostólicos, apologetas, Tertuliano, Orígenes, Cipriano, Lactancio...), que sin duda reflejan lo que podríamos llamar la visión oficial y popular de numerosas iglesias antiguas, coinciden en destacar la benevolencia de los emperadores de los siglos I-III, con la excepción de unos pocos (Nerón, Domiciano, Decio...) que, instigados por impulsos demoníacos, persiguieron esporádica y cruelmente la religión cristiana. Estos gobernantes perseguidores estaban empeñados en algo que un cristiano nunca podría tolerar: el culto a los ídolos o al propio emperador (Barnes, 1968, 44-45). De este modo, no se percataron de la lealtad profunda de los cristianos al Imperio ni apreciaron su disposición a rezar no al emperador sino por el emperador (Aland, 1968, 124).

Fuera de estas motivaciones diabólicas, los cristianos no encontraron otra explicación de las persecuciones ni comprendieron tampoco las razones de la tolerancia religiosa romana. En realidad, para ellos los emperadores no perseguidores fueron sus protectores (cuando no simpatizantes o criptocristianos), destacando entre éstos a Trajano, Marco Aurelio o Filipo. Y de ahí la exaltación cuasi divina de Constantino, rey no solo tolerante sino benefactor y primer converso público al cristianismo, como veremos más adelante. Una exaltación que, adelantémoslo ya,

---

314). Brisson (1958, 378-410) defendió la tesis de su pertenencia a la iglesia donatista norteafricana de mediados del siglo V. Un minucioso estado de la cuestión puede verse en J. Gagé (Commodien et le mouvement millénariste du IIIe siècle (258-262 ap. J.-C.), *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 41 (1961), 355-378), que lo considera miembro de la iglesia africana romana del siglo III y cree que escribió su obra en los años 258-262, cuando las visiones apocalípticas de judíos y cristianos tienden a distanciarse porque los primeros confiaban menos que los segundos en la derrota militar del Imperio.

contrasta con la crítica abierta de los sectores cristianos que, considerados herejes o cismáticos, no se vieron beneficiados por la política constantiniana y hasta siguieron siendo objeto de durísimas persecuciones, cual fue el caso de los donatistas norteafricanos (Brisson, 244 ss.). Superado al fin el grave obstáculo de la idolatría y del culto imperial, el siglo IV ve desbordarse la lealtad tantos años contenida de los cristianos hacia el Imperio y sus instituciones y la sacralización de la autoridad civil. Este entusiasmo será pasajero, pues muy pronto, en realidad desde el propio Constantino, aparecerán emperadores herejes o devotos del paganismo que sembrarán la división en el seno de la Iglesia. La alianza entre ésta y el Estado se mantuvo, no obstante, en la parte oriental del Imperio y su herencia, el llamado bizantinismo, es todavía hoy perceptible en los países de cultura ortodoxa, sobre todo en Rusia. La parte occidental, regida por emperadores débiles y pronto fragmentada en diversos reinos bárbaros, conoció una mayor autonomía y hasta independencia de la Iglesia frente a los nuevos Estados, convirtiéndose aquella en la más fiel albacea de las tradiciones romanas. Lejos de sucumbir al cesaropapismo, la iglesia occidental no tardará en elaborar una doctrina teocrática que hacía del Estado un instrumento al servicio de la fe. Esta evolución radical, aunque pergeñada en personajes de la talla de un Ambrosio, solo se consumará en los años finales de la Antigüedad Tardía y durante la Edad Media, y también en este caso su impronta llegará hasta nuestros días: no le faltaba, pues, razón al obispo John J.O'Connor, vicario castrense de los Estados Unidos, cuando afirmaba recientemente que «sin importar lo que pueda probarse en las tres primeras centurias de la Cristiandad... la Iglesia oficial ha enseñado durante siglos que la guerra justa es posible» (*In defense of life*, Boston, St Paul Editions, 1981, 31: citado por Ruyter, 1982, 55).

A la luz de esta ideología cristiana, cuyos principios esenciales se mantuvieron vigentes al menos durante los siglos I-III, podríamos llegar a las siguientes conclusiones:

1.- La lealtad al Imperio y a sus autoridades, materializada principalmente en la obediencia cívica y en la elevación de plegarias, se constata de manera reiterada desde los textos neotestamentarios (Pablo y Pedro en particular) hasta los escritores más pacifistas y recelosos del poderío romano. Solo desde este pacifismo patriótico cabe entender las referencias antimilitaristas de apologetas y teólogos del siglo II y III, los cuales, en todo caso, parten de presupuestos culturales muy distantes: Clemente y Orígenes especulan con criterios próximos a la espiritualidad gnóstica y

creen, por tanto, que en cualquier parte (incluyendo la milicia) el alma puede elevarse hasta las esferas divinas de donde procede. De tejas abajo, ello quiere decir que, en su opinión, el cristianismo es la levadura del mundo, de modo que, aunque todavía no se piensa en una teocracia, sí vislumbran un Imperio renovado, cuasi cristiano, en el que los fieles asumen el papel que jugaban los sacerdotes de la Roma pagana. Tertuliano, en cambio, estimulado por razones más inmediatas y menos sutiles, ve en el ejército y en la vida pública, con sus rituales idolátricos, un peligro casi insalvable para la espiritualidad cristiana. Superados estos riesgos, nada cabría objetar ni a la milicia ni a la guerra, pues, al igual que la autoridad imperial, son necesidades ineludibles del siglo que, si se adecuan al plan divino, incluso pueden retrasar el final de los tiempos.

2.- El problema moral de la guerra se plantea en términos abstractos, dando por supuesto la inevitabilidad de la misma. No se condena, porque todo poder tiene un origen divino y el consiguiente derecho a preservarse, y nadie ignora que en la Biblia es dios quien impone o inspira las guerras: de ahí el éxito de la *militia Dei*... que ahora sirve para luchar contra el demonio y mañana contra los herejes y los enemigos de Roma. En esta perspectiva, la victoria solo puede contemplarse como la corroboración del favor divino, y el signo mismo de la cruz como garantía de éxito en el campo de batalla. El principio *do ut des*, y su traducción militar *credo quia vinces*, serán, por tanto, el principal argumento de las conversiones al cristianismo, en especial la de Constantino[106]. Incluso el pacífico Lactancio celebrará los triunfos de este emperador y los del también cristiano Licinio como *triumphus Dei* y *victoria Domini* (*De mortibus*, 52,4; 44,5), como también hará Eusebio y los sacerdotes cristianos que acompañan al emperador en sus campañas militares (*VC*, 1,12. 38; 2,7,12). Así pues, en los escritos apologéticos de los siglos II y III empieza a perfilarse una teología de la guerra santa y un principio de acuerdo Iglesia/Estado basado en criterios de tipo religioso, no ético (Eppstein, 65; Wright 145-47). El punto culminante de esta mentalidad es la constitución de Teodosio II que impide a los paganos el servicio imperial (*CTh* XVI,10,21, año 416). En fin, nadie, que sepamos, puso objeciones serias a estos ideales políticos y religiosos, aunque pronto quedarían de algún modo limitados por la teología de la guerra justa y por la negativa rotunda a la participación

106. Cf. R. McMullen (Two Types of Conversion to Early Christianity, *Vigiliae Christianae* 37, 1983, 174-92, esp. 185) y Wright (1985, 146).

directa del clero en los combates (como ya hemos visto en Orígenes y veremos más adelante en Ambrosio y Agustín), único punto donde realmente triunfó el pacifismo cristiano, aunque fuese a costa, obviamente, de reconocer una doble moral: la que regía para los paganos y el común de los fieles, obligados a servir en el ejército y acudir a las guerras, y la que eximía de estas obligaciones a sacerdotes y monjes.

3.- La ideología cristiana coincidía en aspectos esenciales con las creencias religiosas de la piedad clásica[107], y ello explica el interés de los apologetas en mostrar que las victorias de Roma y la grandeza de su Imperio no deben nada a los dioses (M.Félix, *Octavio*, 6,1-3; 25,6), sino que, muy al contrario, ellos son los culpables del dolor traído por tantas guerras: la difusión del cristianismo no solo ha garantizado la fortaleza del Imperio, sino que lo ha hecho con un disfrute generalizado de largos períodos de paz (Arnobio, 1,4; 3,26). Es precisamente este espíritu apologético el que explica que los historiadores eclesiásticos apenas narren episodios bélicos (salvo aquellos que consagraron el triunfo del cristianismo) y que los disturbios o la armonía cívica se identifiquen con los momentos de división o de paz en el seno de la Iglesia (Allen, 1989, 3-7). Pero todavía en el siglo III ni Tertuliano (*Apol.* 21,24) ni Orígenes (*C.Celso*, VIII, 72) ni quizá Lactancio (*Inst. Div.* 5,8,6) piensan en la posibilidad de un Imperio cristiano, lo que prueba el carácter «sectario» del cristianismo y el reducido alcance de sus propuestas morales: no en vano ellos gustan considerarse peregrinos en este mundo[108] y creen que su inminente final solo puede retrasarse por la condescendencia divina ante la expansión terrenal del cristianismo. Dudo, sin embargo, que esto baste para explicar por qué muchos cristianos no hicieron constar en sus epitafios ningún dato sobre su profesión o sus títulos militares, como sospechaba Le Blant (1869, 4-

107. Dion Casio, por citar uno de los más ilustres paganos de esta época (inicios del siglo III) afirmaba que solamente dios concede el imperio (71,3,4) y tiene todos los poderes y todos los derechos (24,1). Cf. Guey, 1949, 96.

108. Hermas, *Sim.* I,1 y 6; Tert. *De corona*, 13,4; *Apol.* 1,2; *A Diogneto*, 5,5 y 7; Cipriano, *De mort.* 26. A finales del siglo IV Juan Crisóstomo afirma que quien se identifica diciendo simplemente «soy cristiano», «declara a la vez su fe, patria, profesión y familia. El fiel no pertenece a ninguna ciudad de la tierra, sino a la Jerusalen celeste» (*Coment. in Iohan. Homil.* 89,3,171). También este sentimiento tiene antecedentes clásicos, como ilustra la vida de Sócrates o Séneca (Fredouille, 1984, 118) o la anécdota de Anaxágoras de Clazomene que, en el s.V a.C., señalaba al cielo para ubicar su patria (Diógenes Laercio, 2,3,7).

15) y Hornus (1958, 35). Aunque se trate de un hecho históricamente discutible, la temprana conversión del rey Abgar IX de Edessa (179-216 d.C.), acaecida sobre el 202 (Eusebio, HE, 1,13-22 y 2,1) y la consiguiente instauración del cristianismo como religión oficial de su Estado, muestra que estas ideas milenaristas tenían un alcance oportunista y limitado, y carecían de connotaciones antimilitaristas (Bainton, 1946, 194; Swift, 1979, 861). El hecho de que los cristianos armenios empuñaran las armas contra Maximino Daya cuando intentó obligarlos a idolatrar (Eusebio, HE, 9,8,2-4), viene a ratificar esta peculiaridad del pacifismo cristiano, capaz de expresarse violentamente cuando las circunstancias históricas le abren la posibilidad de imponer su culto y su doctrina.

4.- Todas estas ambigüedades e indecisiones desaparecerán a inicios del siglo IV, cuando la política filocristiana de Constantino y de sus sucesores obligue a la Iglesia a abandonar el idealismo pacifista propio de los grupos carentes de poder político, y a asumir una responsabilidad directa en el curso de los acontecimientos, justificando al menos el papel del cristianismo como salvaguardia del Imperio (Gero, 288; Swift, 1979, 868). Así pues, lo que se produjo no fue tanto una transformación de las ideas cristianas cuanto de la realidad social y política: por un parte, la posición privilegiada de la Iglesia incrementó vertiginosamente la presencia de cristianos en el ejército y demás instituciones romanas; por otra, se agravan las amenazas externas y se acelera el proceso de disgregación territorial del Imperio y la consiguiente conformación de los nuevos reinos germánicos. Como veremos en los capítulos siguientes, esta nueva situación, caracterizada por la incertidumbre y la miseria propias de un estado casi permanente de violencia, exigirá un nuevo replanteamiento cristiano de los problemas morales y religiosos de la guerra, y verá nacer, sobre todo, un nuevo tipo de héroe, el mártir y militar cristiano que entrega su vida al servicio (espiritual) de una patria en decadencia, Roma, y de una fe que la vivifica y le permitirá domeñar a sus enemigos bárbaros.

VII. *DESERTORES CAESARIS, MILITES CHRISTI*

1. LAS PERSECUCIONES Y LA IDEALIZACIÓN DEL MÁRTIR

Al igual que Jesús, sus primeros seguidores mantuvieron relaciones muy tensas con algunos sectores judíos. La interpretación de la Ley y su valor normativo así como la apertura a los gentiles solían ser los principales puntos de desencuentro. En ocasiones extremas, como se observa en diversos textos neotestamentarios, estas discrepancias abocaron en persecuciones abiertas contra los cristianos y en la muerte temprana de algunos de ellos, como Esteban o Santiago. El alcance de estas persecuciones desencadenadas por los judíos fue, sin embargo, limitado, pues a fin de cuentas unos y otros eran súbditos de Roma y a ésta incumbía en exclusiva la responsabilidad de asegurar el orden público y de imponer los castigos pertinentes por su infracción.

Los cristianos también entraron pronto en conflicto con la sociedad romana, que tardaría mucho en comprender el monoteísmo exclusivista de la nueva religión, su oposición radical a las ceremonias de la piedad tradicional y su convencimiento de un próximo final de los tiempos. A sabiendas de su inocencia, Nerón no tuvo por ello dificultad alguna en culparlos del incendio de Roma que él mismo había provocado. Fueron muy numerosos los fieles que entonces sufrieron una muerte atroz, crucificados y quemados vivos, según nos relata Tácito (*Anales* XV,44). Este mismo historiador y su amigo Plinio el Joven (*Ep.* 10,96), nos hacen saber, sin embargo, el desprecio que gran parte de la población sentía hacía los cristianos, a los que se culpaba de horrendas ignominias (*flagitia*). La gente común llegaba incluso a sospechar que celebraban

rituales indecentes y macabros en reuniones nocturnas, donde la embriaguez colectiva culminaba en relaciones incestuosas y el sacrificio y manducación de niños. Estas sospechas y maledicencias, reiteradamente refutadas por los apologetas, dieron origen a numerosos estallidos de cólera popular contra los cristianos en diversas provincias del Imperio. Sirviéndose de un poder extremadamente discrecional (*coercitio*), las autoridades romanas, en especial los gobernadores provinciales, debieron calmar con frecuencia a las masas enfurecidas condenando a muerte a estos chivos expiatorios (Ste Croix, 1981, 250). De ahí el alivio con que los cristianos del siglo II recibieron los edictos imperiales de Trajano (Plinio, *Ep.* 10,97) y Adriano (Justino, *Apol.* I, 68, 4-10) en los que se ordenaba no perseguir de oficio a los cristianos ni aceptar denuncias anónimas, y sancionar, por el contrario, las acusaciones falsas de los delatores.

La difusión del cristianismo por toda la geografía imperial y entre todos los estratos sociales fue desvaneciendo lentamente estos prejuicios y aumentando, por contra, el prestigio y la consideración social de los fieles[1]. A finales del siglo II, los cristianos pasan a la ofensiva, critican la injusticia de los edictos imperiales que antaño les sirvieron de protección y reivindican su derecho a la libertad de creencias y culto (Tertuliano, *Apol.* 2,8-11). Cuando la dinastía de los Severos se interesó favorablemente por la religión cristiana y Orígenes, su más ilustre representante, fue llamado a la corte de Antioquía por Julia Mamea, madre del emperador Alejandro Severo (Eusebio, *HE,* VI, 21,3-4), muchos debieron pensar que se alcanzaba al fin la reconciliación y el entendimiento recíproco del Estado y la Iglesia[2]. Estas perspectivas quedarían pronto frustradas por la gran crisis militar y social de mediados del siglo III, por la intransigencia de algunos cristianos y por la llegada al poder de «emperadores-soldados» dispuestos a salvar Roma (que el año 248 había celebrado su segundo milenario) mediante una recuperación cuasi

1. No deja de ser intrigante que a partir de ahora, cuando los «paganos» han olvidado ya esas calumniosas *flagitia*, sean los cristianos ortodoxos y heréticos los que se acusan mutuamente de cometer las más horribles abominaciones (Gibbon, II, cap. XVI, esp. pp. 137-138).

2. Covolo, E. dal (1995) I Severi precursori di Costantino?. Per una «messa a punto» delle ricerche sui Severi e il cristianesimo, *Augustinianum* 35, 605-22. Para este autor tiene más visos de historicidad el filocristianismo de Alejandro Severo que el supuesto edicto de persecución del 202 (*Ibid.*, 620).

arqueológica de la piedad tradicional: para asegurar la protección divina en la lucha contra los bárbaros, el emperador Decio ordenó realizar sacrificios a toda la población. No era una medida específicamente anticristiana ni se le pedía a nadie abjurar de sus creencias personales. De hecho, muchos cristianos se adhirieron de mejor o peor gana a esta *supplicatio*, a veces llevando consigo a toda su familia y en ocasiones guiados por sus propios sacerdotes y obispos (Cipriano, *De lapsis*, 8; *Martyrium Pionii*, 12; Eusebio, *HE*, VI, 41,11-12). Pero no fueron menos los que se negaron a sacrificar (Orígenes entre ellos) y sufrieron una dura represión entre el invierno del año 249 y la primavera del 251, poco antes de que el mismo emperador muriera en combate. La medidas religiosas de Decio habían puesto de relieve las discrepancias políticas de los cristianos y su desigual disposición a servir al Estado por encima de sus creencias espirituales. La Iglesia hubo entonces de afrontar el grave problema de los *lapsi*, claudicantes a quienes unos negaban toda posibilidad de perdón y de salvación, y otros facilitaban en cambio su pronta readmisión y comunión con los confesores y «santos» que habían resistido los embates de los perseguidores. El enfrentamiento entre rigoristas y laxistas, atrincherados respectivamente en Cartago y Roma, estuvo a punto de provocar el primer gran cisma de la cristiandad. En realidad, la armonía solo se restableció ante la nueva persecución decretada por Valeriano el año 257. Esta vez el objetivo sí era quebrantar la fuerza del cristianismo y por eso ésta es, en rigor, la primera gran persecución que el Estado desata contra la Iglesia. Los edictos imperiales se dirigen ahora contra la jerarquía eclesiástica, en la que ya han encontrado acomodo algunos miembros de los *ordines* superiores romanos, magistrados y funcionarios palatinos. Por esta razón, el fracaso de la persecución suponía un triunfo evidente del cristianismo y la prueba de que el Imperio romano carecía de medios para desmantelar las estructuras eclesiásticas, arraigadas y difuminadas por todas las provincias y entre todos los estratos sociales (Frend, 1981, 291 ss.): la caída de Valeriano en poder de los persas (260) y su ominosa cautividad fue interpretada por los cristianos como la venganza divina sobre el opresor, mientras que Galieno, su hijo y sucesor, restablecía la paz con la Iglesia y reconocía de facto al cristianismo como una *religio licita* (aunque esta expresión no aparece hasta el siglo IV), con pleno derecho a practicar sus cultos y detentar propiedades de toda especie. Ya hemos indicado que esto abría una época de acelerada expansión del cristianismo, que solo sería sometido a prueba en tiempos de la Tetrarquía, a inicios ya del siglo IV, según veremos

más adelante[3]. En estos años de paz los cristianos ocupan puestos de alta responsabilidad en todas las instituciones del Estado, incluyendo el ejército y la corte, coincidiendo curiosamente con un período en que los filósofos, en especial los neoplatónicos, no ocultan su desinterés y hasta menosprecio por la vida pública (Porfirio, *Vida de Plotino*, 7, 20 ss.).

La persecución de Decio apenas duró un año, menos de tres la de Valeriano y unos dos, en occidente, la persecución tetrárquica. Las fuentes no permiten avanzar ninguna cifra global sobre el número de víctimas, pero indudablemente fue mucho menor de lo que las fuentes cristianas -las únicas disponibles- pretenden hacer creer. A pesar de su tendenciosidad, estas mismas fuentes dejan patente la buena predisposición de los magistrados encargados de la represión, deseosos en su mayoría de provocar el menor número posible de muertes: muchos aceptaron falsificar libelos donde se hacía constar que se había sacrificado, algunos animaban a los cristianos a simular un gran dolor bajo aparente tortura y justificarse ante sus comunidades por haber sacrificado, y otros, en fin, intentaron convencerlos de la inutilidad de su resistencia y de la conveniencia de armonizar sus propias creencias con la piedad tradicional (*HE*, VII,11,9; Musurillo, 1972, lv). Una lectura detenida de los principales testimonios lleva a pensar que un alto porcentaje de represaliados lo fueron voluntariamente, embriagados por un ferviente anhelo de martirio que les aseguraba la vida eterna (Ste Croix, 1954, 83, 93, 101-3; 1981, 258 ss.) y por la esperanza escatológica de una inminente conflagración universal que daría la victoria definitiva al cristianismo sobre las fuerzas del mal (Frend, 1981, 290).

En relación con esta ideología fanática debe entenderse la profunda evolución semántica del término griego «mártir»: inicialmente se aplicaba a los apóstoles y discípulos de Jesús que daban «testimonio» de su resurrección (*Hch* 1,8; 4,33). Desde mediados del siglo II, con el recrudecimiento de las persecuciones populares, el vocablo (usado también por los latinos) vino a designar a quienes morían por su fe, de modo que si al principio algunos cristianos dieron su vida por ser mártires («testigos»), a partir de ahora serán mártires quienes ofrecen su vida por Jesucristo (Delehaye, 1927, 95-108; Gaiffier, 1957, 23; Quacquarelli,

3. Las persecuciones ha sido uno de los temas más estudiados del cristianismo primitivo. La bibliografía disponible es literalmente inabarcable, pero, como es habitual en estos casos, también pródiga en trabajos de segunda mano que nada nuevo aportan a su conocimiento

1982, 186)[4]. Esta evolución semántica no hacía sino reflejar el cambio experimentado en las actitudes cristianas hacia aquellos que habían muerto por la fe y cuyas vidas, inmortalizadas en relatos hagiográficos cada vez más idealizados, son consideradas la continuación del testimonio apostólico y la prueba del poder imbatible del Cristo resucitado que vive y muere nuevamente en el mártir (Delehaye, 1921, 153). Los honores fúnebres que se les tributaba en los primeros tiempos apenas se diferenciaban de los concedidos a los demás cristianos y eran, además, tan similares a las ceremonias tradicionales paganas que también sus lápidas se consagrarán a los dioses Manes (*D(is) M(anibus) S(acrum)*). Aparte de las fiestas propias de los difuntos, que variaban de unos lugares a otros, durante una o dos generaciones, los familiares celebraban una sencilla conmemoración o comida funeraria (*refrigerium*) el aniversario de la muerte (o *depositio*, que solía ser el mismo día) al que designan sin embargo como *dies natalis* (los paganos lo hacían, en cambio, el día aniversario del nacimiento y rara vez mencionan la fecha de defunción)[5]. El refrigerio, que solía culminar en borracheras y no pocas licencias morales (Delehaye, 1927, 135-140), fue progresivamente reemplazado por el sacrificio eucarístico, acompañado de oraciones y cánticos, y el martirio comenzó a verse entre el pueblo cristiano como la continuación de la pasión de Cristo y de sus Apóstoles, como un capítulo más, por tanto, del drama de la Redención[6]. Con la glorificación de la memoria del mártir algunas de estas celebraciones dejan de ser familiares para hacerse comunitarias y oficiales. Desde el siglo II se rinde culto a las

---

histórico. Sobre la legislación anticristiana, cf. Barnes (1968, 32-50) y P. Serafino (*Cristianesimo e Impero romano. Base giuridica delle persecuzioni*, Bolonia, 1974). Sobre las causas, objetivos y razones de su fracaso debe consultarse el excelente estado de la cuestión publicado en Finley (ed.) (1981), donde se incluyen, entre otros, los estudios de Ste Croix (pp. 233-273) y Frend (pp. 289-314). Para una visión de conjunto, cf. Grégoire (1964) y Frend (1965).

4. Solo en casos muy excepcionales el término mártir se aplicó a cristianos que sufrieron persecución pero no llegaron a perder la vida (Calder, 1920, 53 y 59).

5. Al menos desde el siglo IV tenemos constancia de que también para el común de los difuntos cristianos el aniversario del nacimiento es reemplazado por el de la muerte, pues era ésta la que marcaba el nacimiento a la vida eterna (Ambrosio, *De fide resurrectionis*, 5; Pedro Crisólogo, *Sermo* 129 = PL, 52, 555-56).

6. Clemente de Alejandría, *Strom.* IV; Orígenes, *Exhortación al martirio*, 30 ss.; Tert. *Ad mart.* 3; Cipriano, *Ep.* 39,3; *Didascalia apostolorum*, VI,22; *Const. apost.* L, 6, 30.

reliquias martiriales y se reúne la comunidad en torno a su tumba no solo el día de su aniversario, sino en otras fechas conmemorativas de algunos hechos relevantes de su vida o fijadas por los usos litúrgicos locales: las listas de aniversarios que celebraba cada iglesia dio lugar a los primeros martirologios y sinaxarios, a la par que nace y se desarrolla la literatura hagiográfica con el doble objetivo de evocar sus gestas y de educar las almas de los fieles (Delehaye, 1934, 42 ss. Lazzati, 1956, 13 ss. 27). Con el paso del tiempo se extendió la idea de que el propio mártir era equiparable al holocausto ofrecido a dios y su cuerpo o sus reliquias dejaron de enterrarse en cementerios comunes para ser depositados en lugares privilegiados, preferentemente debajo del altar. Por otra parte, son los mártires los únicos cristianos que disfrutan inmediatamente de la vida eterna, sin tener que esperar al día del juicio final. Por esta razón, la vieja costumbre cristiana de invocar y pedir la intercesión celestial se hace pronto extensiva a los mártires, a los que se dirigen oraciones y súplicas, no por su salvación eterna, que se da por supuesta, sino para que intercedan por los vivos (Agustín,*Sermo* 159,1;*CD*, 22,10)[7]. Esta asistencia sobrenatural era aún más inmediata y eficaz si se disponía de alguna reliquia, pues bastaba su contacto, según testimonian numerosos textos patrísticos, para participar de la santidad y de la gracia del mártir, superar una enfermedad, expulsar demonios, conocer el porvenir o ganarse la indulgencia divina (Delehaye, 1933, 113 ss.).

La piedad hacia los mártires conoció, pues, una larga evolución. Forjada al calor de las persecuciones, sirvió como acicate para la resistencia de los más fanáticos y redundó igualmente en la alta consideración otorgada a los confesores, *martyres designati* cuyo arrojo y heroísmo les revistió de una autoridad carismática superior a la del clero ordinario, lo que provocaría a veces no pocos problemas disciplinarios en el seno de la Iglesia (Delehaye, 1933, 17 ss.). Pero fue el triunfo del cristianismo lo que elevó al paroxismo el entusiasmo de los fieles por estos héroes sobrehumanos, caídos en la lucha contra los perseguidores y artífices indiscutibles de la victoria. Las conmemoraciones discretas o semiclandestinas dieron paso a manifestaciones multitudinarias y solemnes de culto a las que, en ocasiones, acuden masas enfervorecidas de lugares cada vez

7. Un amplio elenco de referencias epigráficas y literarias sobre las invocaciones a difuntos, santos y mártires, puede verse en Delehaye (1933, 100 ss.) y Pietri (1989, 15-92).

más distantes: Nola, que guarda los restos de san Félix, o Roma, donde se encuentran las tumbas de Pedro y Pablo, son ciudades pioneras de peregrinación de toda la cristiandad, a las que no tardarán en sumarse otras. A partir de este momento, en todo el orbe romano se levantan basílicas sobre las tumbas supuestas o reales de mártires -convertidos ya en defensores y patronos de las ciudades- en cuyas proximidades pugnarán por ser enterrados los cristianos más fieles y poderosos[8]. No faltarán disputas entre ciudades por albergar en sus basílicas los restos mortales de algún célebre mártir, y las más importantes -Constantinopla en particular- harán ímprobos esfuerzos por conseguir las reliquias de los santos neotestamentarios (Esteban, los apóstoles y evangelistas o alguno de los primeros discípulos de Jesús). Las actas y pasiones de los mártires se enriquecen con hazañas insólitas y son leídas, como una representación teatral, en las ceremonias litúrgicas, junto a los textos bíblicos, despertando la admiración y el entusiasmo de los fieles (Lazzati, 1956, 22 ss. 63 ss.): la investigación moderna, a la que aludiremos más adelante, lleva siglos depurando esta literatura de tantos elementos fantasiosos con el fin de desvelar, cuando lo haya, algún poso de valor histórico[9]. Un hecho notorio

8. Delehaye, 1933, 50 ss. 131 ss. En lo que se refiere a los enterramientos *ad santos*, cf. en particular Y.Duval (1988) *Auprès des saints corps et âme: L'inhumation «ad santos» dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du IIIe au VIIe siècle*, Paris. Sobre los mártires, los apóstoles y el propio Cristo como patronos, cuyo *suffragium* (vocablo que ahora adquiere el significado religioso de «intercesión») es invocado para acceder a Dios, cf. G.E.M. de Ste Croix (Suffragium: from Vote to Patronage, *British Journal of Sociology* 5, 1954, 33-48). Brown (1983, 50 ss.), Rouland (1979, 603 ss.) y Nouailhat (1988, 107 ss.).

9. Teniendo en cuenta su grado de historicidad, Delehaye (1955, 105-109) proponía distinguir seis tipos de actas y textos hagiográficos en general: 1) Procesos verbales oficiales conservados en el archivo proconsular, a los que, en rigor, no cabe considerar documentos hagiográficos. Sabemos que los cristianos lograron hacerse con algunas copias, pero hoy no se conserva ninguna. No obstante la *passio* de Cipriano contiene sin apenas alteración gran parte del texto original del interrogatorio (quizá copiado directamente por un estenógrafo cristiano). 2) Relatos de testigos oculares o contemporáneos y dignos de fe, por ejemplo, los *mártires de Palestina*, de Eusebio de Cesarea o la Vida de Cipriano, del diácono *Pontius*. 3) Actas retocadas, embellecidas a partir de los dos tipos anteriores, por ej. algunas redacciones de la pasión de los mártires escilitanos; 4) Las numerosas novelas históricas, elaboradas a partir de algún hecho real, como la de Pablo y Tecla; 5) Novelas de ficción, donde todo, incluso el héroe, es una creación del poeta, como la pasión de san Nicéforo, y 6) las falsificaciones o leyendas compuestas para engañar al lector. Harnack (1904, 463 ss.) aprueba esta clasificación y propone una séptima categoría, «las actas redactadas de forma esquemática y únicamente según el modelo de las pasiones célebres». No es cierto,

es el gusto de la Antigüedad Tardía, sobre todo en Bizancio, por las pasiones y leyendas de mártires militares. A falta de auténticos testimonios históricos, fueron muchos los santos que, ajenos al oficio de las armas, usurparon ese menester en los calendarios y sinaxarios de la época y se les noveló una vida imaginaria que transcurría lógicamente en tiempos de las persecuciones o, excepcionalmente, bajo el breve reinado del apóstata Juliano, al que algunos textos hagiográficos tuvieron por severo perseguidor[10]. Pero lo cierto es que en esas fechas apenas se documentan testimonios fidedignos de mártires y ninguna persecución afectó de manera significativa al ejército, que era por lo demás el instrumento principal de represión: el obispo Dionisio de Alejandría narra la actitud heroica de algunos soldados cristianos y la decapitación de uno de ellos, Besas, en tiempos de Decio (vid. *infra*); la persecución de Valeriano, en cambio, no provocó al parecer ningún mártir militar (Munier, 1979, 193), la depuración tetrárquica del ejército se saldó con escasas víctimas y son poco fiables los datos hagiográficos de la época de Juliano, cuya actitud moderada y resueltamente contraria al uso de la violencia es reiteradamente subrayada incluso por historiadores cristianos antiguos y modernos (Constantinescu, 1967, 12-13). Deslindar lo auténtico (o al menos verosímil) de la pura creación o recreación hagiográfica es, pues, el principal escollo para valorar debidamente estos textos y estudiar la presencia y la resistencia cristiana en los ejércitos preconstantinianos. Por eso, nuestro interés se centrará sobre todo en los casos de más valor histórico, que son además suficientes para forjarnos una idea precisa de las actitudes diversas que el cristianismo antiguo mantuvo frente a los ejércitos de Roma, la guerra y la violencia en general.

---

como afirma infundadamente Helgeland (1979, 821), que Musurillo rechace la división de Delehaye. Al contrario, se basa en ella para hacer sus propias matizaciones históricas (Musurillo, 1972, lii-liii). En cambio Lazzati (1956, 9, n.8. Cf. Lanata, 1973, 6) observa que el término *acta*, popularizado por las grandes colecciones hagiográficas modernas, no fue utilizado por los escritores antiguos con su sentido actual, pues entonces tenía el significado técnico de actas judiciales. Para designar lo que hoy entendemos por actas de mártires la literatura cristiana usaba vocablos como *passiones*, *gesta*, *lectiones* y *martyrium* (éste de origen griego). Lazzati (*Ibid.*, 28 y 34), tras reconocer que es imposible hacer una clasificación precisa, advierte que también se presta a engaño la distinción usual, popularizada por el propio Delehaye, entre «pasiones históricas» y «pasiones literarias», pues con ella se tiende a oponer historia y literatura y a negar el carácter literario de las primeras, cosas ambas incicrtas.

2. MILITARES CRISTIANOS DEL SIGLO III

Tras los relatos sobre la *legio XII fulminata* y el milagro de la lluvia, las noticias sobre cristianos militares son tan escasas e inconexas, en la primera mitad del siglo III, que no permiten reconstruir ni la fuerza del cristianismo en el ejército ni la actitud del Estado y de los propios militares ante sus camaradas cristianos. Pero en su conjunto, estas noticias dispersas permiten avalar la permisividad eclesiástica respecto al servicio militar de su fieles así como la fluidez y tolerancia de las relaciones cristiano-paganas en la milicia (De Regibus, 1953, 126).

El dato más elocuente es quizá la aparición del primer escritor cristiano que se ocupa de cuestiones tácticas. En sus *Kestoi* (*Encajes* u *Ornamentos preciosos*), 24 libros escritos en los años 228-231 y dedicados a Alejandro Severo, Sexto Julio Africano trata en efecto temas muy diversos, incluyendo los militares, por ejemplo, cómo usar elefantes en las batallas, cómo defenderse contra armas arrojadas desde una posición superior o cómo servirse del fuego griego (mezcla de sulfuro y fósforo[11]). A pesar de su fe cristiana (Rampoldi, 1984, 73 ss.), el autor no parece sentir escrúpulo alguno en recomendar, entre otras acciones estratégicas, rociar con sal los campos del adversario, destruir los cultivos arbustivos, emponzoñar pozos, enviar al enemigo prisioneros contaminados y dejar a su alcance comida y vino envenenados... Este escrito enciclopédico, que incluye una sección obscena de afrodisíacos secretos, da, por otra parte, una imagen intelectual poco elevada de su autor, sin apenas sentido crítico y «muy crédulo, admitiendo toda clase de supersticiones y de magia»[12]. No obstante,

10. Delehaye (1909, 1-9 y 1934, 126-7), Gaiffier (1956, 5 ss.), Rassart-Debergh (1993, 383-5).

11. Denominada a veces «arma secreta de Bizancio», siglos después sería condenada por la Iglesia latina. Cf. Davidson, H.R.E. (1973) The Secret Weapon of Byzantion, *Byzantinische Zeitschrift*, 66, 61-74.

12. Quasten (1968, I, 445). Cf. además, Harnack (1893, 507-513 y 1981, 88), Cadoux (1919, 206-207), Vieillefond (1970, esp. 110 ss.) y Grant (1980, 180-181). Otros extractos griegos sobre la vida militar y su traducción francesa, pueden verse en la obra citada de Vieillefond (pp. 220-213) así como en un primer trabajo que el mismo autor realizó sobre el tema (1932), con una amplia introducción sobre «los laberintos de la tradición manuscrita». A pesar de su nombre y de lo que tradicionalmente se pensaba, Julio Africano no nació en África sino en Palestina, probablemente en Jerusalén, a la que él llama *Aelia Capitolina*. El *prenomen* Sexto, aun siendo verosímil, no está plenamente confirmado. Sobre estos pormenores de su vida, cf. Vieillefond (1970, 13 ss.), que lo considera judío, no cristiano.

hemos de tener en cuenta que, con excepción del libro VII (el más interesante y completo), estos fantásticos *Encajes* nos ha llegado muy deshilvanados y fragmentados, iban dirigidos a un público judío (aunque sin excluir a los gentiles) y, además, cabe la fundada sospecha de que fuesen profusamente interpolados durante la Edad Media[13].

En otra de sus obras más conocidas, las *Crónicas* o *Cronografia*, de contenido apologético y escatológico, Julio Africano establece un largo paralelismo de la historia bíblica con la griega y judía, que luego serviría de modelo a Eusebio de Cesarea para la elaboración de su célebre *Crónica*. Según sus cálculos, el mundo duraría 6000 años y puesto que Cristo había nacido en el 5500, el final de los tiempos se hallaba relativamente próximo, a unos 277 años. Pero estas creencias milenaristas no le llevaron a una práctica radical, sino que vivió plenamente integrado en la sociedad y las instituciones de su tiempo: mantuvo estrechas relaciones con Orígenes, al que escribió una carta que ha llegado a nuestros días (Eusebio, *HE*, VI,31,1), y con el emperador Severo Alejandro, para el que organizó una biblioteca en Roma. Y fue oficial del ejército bajo su antecesor Septimio Severo, tomando quizá parte en la expedición contra los partos en 195 (*Kestoi* I,20; Duchesne, 1923, I, 460). Murió pasado el año 240, pero no sabemos nada más de su interesante vida, en la que supo armonizar con absoluta naturalidad sus creencias milenaristas y el servicio activo en las legiones de Roma, la amistad con el pacifista Orígenes (con quien no trata temas militares[14]) y con los emperadores Severos, bajo cuyo reinado, según dice Orígenes, se desató en Alejandría una dura persecución contra los cristianos en la que su propio padre murió como mártir.

13. Así me lo hace saber el profesor Michael Whitby, a quien agradezco sus observaciones bibliográficas y literarias sobre este curioso personaje: la investigación más reciente confirma que los capítulos militares de los *Kestoi* son con toda probabilidad una compilación del siglo X en la que, junto a material original de Julio Africano, se reunieron pasajes de otros autores, en particular de Aeneas Tacticus, general de la Confederación Arcadia y autor de varios tratados militares en la primera mitad del siglo IV a.C.

14. La carta es una sencilla reflexión sobre el significado de la historia de Susana. Todo parece indicar que a Africano le fascinaba la exégesis bíblica, pues en otra carta conservada a un tal Arístides se detiene en elucubraciones sobre las diferencias en las genealogías de Jesús según los evangelistas Lucas y Mateo. Por otra parte, dado que Orígenes lo trata como *ágapetòs ádelphos*, Le Nain de Tillemont (1695, III, 254 ss.) pensó que Africano era sacerdote, pero la apelación «mi querido hermano» se usaba entonces con frecuencia para saludar a un simple fiel, como ha precisado Vieillefond (1970, 26, n.27).

Frente a la realidad de este escritor militar y hombre de confianza en la corte de los Severos, las persecuciones locales y ocasionales del siglo III dieron lugar a un tipo específico e idealizado de héroe cristiano, el mártir militar, que había de jugar un papel central en la literatura apologética y hagiográfica de los siglos siguientes. Este prototipo de mártir se remonta a inicios del siglo y se encarna en el soldado responsable de la custodia y vigilancia de los cristianos condenados. Impresionado por la bondad y entereza de éstos, el soldado simpatiza con su causa, denuncia la injusticia de la persecución y acaba, en fin, abrazando la doctrina de Jesús. Sirva de muestra el testimonio más antiguo de un soldado mártir, caso que nos transmite Eusebio a propósito del martirio de Potamiena en Alejandría durante el reinado de Septimio Severo, el año 202 ó 203[15]. Tras ser brutalmente torturada y amenazada con el ultraje de los gladiadores por negarse a perder su virginidad, ésta fue llevada a la hoguera junto a su madre. Mientras la multitud la vejaba con toda clase de improperios, Basílides, el funcionario militar que la conducía y que había sido discípulo de Orígenes en la escuela catequética, no dejaba de animarla compasivamente: «Ella, por su parte, aceptando la simpatía de que era objeto, exhortaba a aquel hombre a tener valor, porque ella le reclamaría a su propio Señor nada más partir y en breve podría corresponder a lo que él había hecho por ella»[16]. En efecto, al poco de ser ejecutada la joven, «Basílides, habiéndole exigido juramento sus compañeros de milicia por cierto motivo, aseguraba que en modo alguno le estaba permitido jurar, porque era cristiano y lo proclamaba públicamente[17]. Al principio, durante algún tiempo, creyeron que bromeaba, pero como él se oponía obstinadamente, lo condujeron al juez; y también ante él proclamó su resistencia y fue arrojado en prisiones. Cuando sus hermanos en Dios se llegaron

15. En su *Historia Lausiaca* 3, Paladio sitúa el martirio de Potamiena en tiempos de Maximino, que quería seducirla, y no menciona su defensa por soldado alguno. Cf. Delehaye, 1923, 23. Recuérdese que Covolo (*o.c.* 620), entre otros historiadores modernos, niega toda verosimilitud histórica al supuesto edicto perseguidor del 202.

16. Estas palabras ilustran de manera espléndida la popularidad y el valor que se daba entre los fieles a la intercesión de los mártires: antes incluso de ser ejecutada, Potamiena es consciente de que gozará de ese poder de intercesión ante Dios y lo ofrece como recompensa al soldado fiel.

17. Este testimonio parece indicar que los cristianos pronunciaban sin problemas el juramento solemne de lealtad al emperador que se exigía a toda la tropa, pero eran, en cambio, remisos a otros juramentos, de tipo más privado, por el genio o la fortuna imperial, como sería el caso que afronta Basílides (Franchi de' Cavalieri, 1935b, 369-370).

a él y trataron de informarse de la causa de esta repentina y maravillosa decisión, cuéntase que dijo que Potamiena se le había aparecido durante la noche, tres días después de su martirio, le había ceñido la cabeza con una corona y le había dicho que ella había pedido al Señor gracia por él, que había obtenido lo pedido y que no tardando mucho lo tomaría consigo. Ante esto los hermanos le impartieron el sello del Señor, y al día siguiente, después de brillar en el testimonio del Señor, fue decapitado» (*HE*, VI, 5). Aunque se trate de un relato novelado, la narración de Eusebio confirma que la objeción militar era de carácter religioso y que los cristianos debieron sentirla muy rara vez dada la permisividad que reinaba en este aspecto dentro del ejército romano, si bien, como es aquí el caso, habría ocasiones en que era imposible soslayar formalidades como la del juramento militar cuando éstas eran expresamente requeridas. En tal supuesto, el riesgo era grave, pues la pena que cabía esperar era de muerte o, con suerte, la expulsión de la milicia. De todas formas, conviene no olvidar que estos primeros testimonios de mártires militares se producen ante una provocación espontánea del cristiano y no a causa de una persecución oficial ni por la vulneración de normas disciplinarias. Esto viene a confirmar que la discusión en el seno de la Iglesia sobre la compatibilidad del servicio militar y la fe no surgió por el número mayor o menor de cristianos en el ejército, sino por los planteamientos extremistas de algunos soldados (Gabba, 1974a, 80). Lógicamente, el problema se fue agudizando a lo largo del siglo III, con la presencia creciente de cristianos en el ejército y con la exigencia, por parte de éstos, de no someterse a determinados actos de naturaleza religiosa, como el juramento, la celebración de ritos o el culto al emperador.

Que los cristianos despertaron a veces las simpatías de sus vigilantes es algo verosímil, aunque ello no se tradujese siempre en una actitud de abierta solidaridad y menos aún de identificación con sus ideas religiosas, como pretende el relato de Basílides. Por ejemplo, las actas del martirio de las Santas Perpetua y Felicidad, ejecutadas en la citada persecución del 202-203, bajo Septimio Severo, aluden a que «Pudente, soldado lugarteniente, oficial de la cárcel (*miles optio, praepositus carceris*), empezó a tenernos gran consideración, por entender que había en nosotros una gran virtud»[18]. En otras ocasiones parece que asistimos a la reacción

18. *Actas de las Santas Perpetua y Felicidad*, IX. Estas actas, de indudable contenido histórico, se han conservado en versión latina y griega, pero el texto original se redactó en latín (Quasten, I, 183). Por su estilo literario y por su tendencia montanista, se han

espontánea o premeditada de soldados que ya eran cristianos y protegen decididamente a sus hermanos de fe. Según narra Eusebio (*HE,* VI, 41, 16), esto es lo que probablemente acaeció en Alejandría durante la persecución de Decio, cuando un par de cristianos sufrían las injurias del populacho antes de ser ejecutados: «un soldado que los iba escoltando cuando eran conducidos al suplicio se enfrentó con los que prodigaban sus insultos, pero ellos se pusieron a gritar, y el valentísimo campeón de Dios, Besas, fue conducido al tribunal, y después de sobresalir en el gran combate por la religión, fue decapitado». Es probable que a mediados del siglo III algunas unidades alejandrinas contaran con comunidades cristianas en su seno, y aunque éstas no se organizaran para hacer frente a las persecuciones, la resistencia o el desplante protagonizado ocasionalmente no ya por un soldado aislado sino por un grupo de militares cristianos, debió inquietar e incluso atemorizar a los responsables directos de la persecución y enjuiciamiento de los mártires. Es nuevamente Eusebio (*HE,* VI, 41, 22-23) quien da fe de un caso significativo que también se produjo en Alejandría durante la persecución de Decio, cuando un cristiano fue torturado y ejecutado por el gobernador provincial: «Todo un piquete de soldados: Ammón, Zenón, Tolomeo e Ingenes, y con ellos un anciano, Teófilo, se hallaba de pie delante del tribunal. Se estaba juzgando a un hombre por ser cristiano, y cuando ya se iba inclinando hacia la apostasía, aquéllos, que estaban presentes, empezaron a rechinar los dientes y hacían señas con la cabeza y extendían las manos y gesticulaban con todo el cuerpo. Todos se volvieron hacia ellos, y entonces, antes de que los prendieran por otros motivos ellos mismos se adelantaron corriendo hacia el estrado, diciendo que eran cristianos, por lo que tanto el gobernador como sus asesores se llenaron de miedo y parecía que, mientras los reos se mostraban animadísimos para lo que iban a padecer, los jueces estaban acobardados. Y así aquellos soldados salieron en triunfo del tribunal rebosantes de gozo por su testimonio: Dios los hacía triunfar gloriosamente». Estos y otros testimonios similares[19], a pesar de su

considerado obra de Tertuliano (P. Labriolle, *La crise montaniste*, Paris, 1913, 345-52; Idem, *History and Literature of Christianity from Tertullian to Boethius*, Londres, 1924, 102-5). Según Delehaye (1921, 65-67; 1936, 303), es muy probable que a él se deban, al menos, el prefacio y la conclusión. Cf. otras referencias en Monceaux (I, 1901, 70 ss.), Lazzati (1956, 46) y Quasten (*o.c.* 184-185).

19. La conversión del «buen soldado» ante el sufrimiento y la entereza espiritual del mártir es un tema recurrente de la literatura hagiográfica tardía. Recordemos, como botón

presumible idealización literaria, muestran que el cristianismo y sus adeptos eran a mediados del siglo III una realidad bien conocida en el seno de algunas legiones y objeto de preocupación para las autoridades militares, que se vieron obligadas, por los edictos imperiales, a tomar las mismas medidas represivas que se llevaban a cabo en la sociedad civil, como expresamente escribió Dionisio de Alejandría en carta a Domecio y Dídimo: «es superfluo haceros lista nominal de los nuestros, que son muchos y no los conocéis; sabe, con todo, que hombres y mujeres, jóvenes y viejos, doncellas y ancianos, soldados y civiles, y todo sexo y toda edad, vencedores en la lucha, unos por azotes y fuego y otros por el hierro, todos recibieron sus coronas»[20]. Pero ya hemos indicado el hecho significativo de que el Estado contase siempre con la fidelidad de sus fuerzas armadas, tuvieran o no carácter policial, para llevar a cabo las diversas medidas represivas que desde el siglo II se adoptaron contra el cristianismo[21]. La propaganda cristiana hace resaltar los ejemplos aislados de soldados que a título individual, incluso sin ser creyentes como antes hemos visto, se solidarizaron con los perseguidos, pero tampoco oculta que también se dio el caso opuesto en que fueron los propios cristianos quienes exigen el castigo de los fieles radicales, como se observa en el *De corona* o en la pasión de Tipasio. No se puede, pues, negar que las persecuciones o los simples prejuicios populares provocaron la muerte de algún cristiano en el ejército, pero no hubo ninguna medida especial contra los soldados cristianos, éstos no estuvieron expuestos a mayores peligros que los demás fieles y pudieron normalmente optar por

---

de muestra, los soldados que arrojaron a Teágenes al mar, cumpliendo a su pesar órdenes del perseguidor Licinio, que de inmediato se convirtieron al cristianismo y animaron a hacerlo a otros legionarios (*BHL* 8106 y 8107; *BHG* 2416), o el bueno de Varo, soldado encargado de la detención y custodia de varios monjes egipcios durante la persecución de Galerio, que al momento comulgó con la fe de los detenidos y fue ejecutado con ellos (*BHG* 1862 y 1863). Cf. detalles y más referencias al respecto en Woods, 1996, 195 y 1998, *passim*.

20. En Eusebio, *HE*, VII, 11,20. Aunque Eusebio inserta este párrafo en la persecución de Valeriano, lo que en él se dice más bien parece pertenecer a la de Decio (C.L. Feltoe, *The Letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904, 64-66). Por otra parte, algo muy parecido afirma Epifanio, aunque refiriéndose a la persecución de Diocleciano: «Entre los caídos, uno era soldado, el otro clérigo, es decir, sacerdotes, diáconos, etc.» (*Panarion* 68, 2).

21. Lopuszanski (1951, 5-46), MacMullen (1992, 165, 336-337), Gabba (1974a, 81, con más bibliografía en n. 24).

el licenciamiento anticipado, lo que explica que fuese tan reducido el número de mártires militares (Delehaye, 1966, 258).

Según Cipriano, hechos parecidos, aunque quizá no tan frecuentes, tuvieron también lugar en su provincia durante la persecución de Decio. En una de sus cartas, el obispo cartaginés justifica la promoción a la clericatura del confesor Celerino, recordando que «su abuela Celerina logró ya hace tiempo la corona del martirio. Sus tíos paterno y materno Lorenzo e Ignacio, militares de la milicia secular en otro tiempo (*in castris et ipsi quodam saecularibus militantes*), pero auténticos y espirituales soldados de Dios, derrotando al diablo con su confesión de Cristo, merecieron la palma y corona de manos del Señor por su glorioso martirio» (*Ep* 39, III,1). Como observó Harnack (1981, 90), en esta dinastía de mártires familiares, ambos tíos sufrieron muerte cuando eran soldados, pues el término *quodam* no debe ser interpretado (como hace Ruiz Bueno en la versión castellana que aquí hemos reproducido) en el sentido de que fueron militares «en otro tiempo». Es claro, por lo demás, que Celerino, como Tertuliano, se había criado a la sombra de un campamento militar norteafricano. Aunque siempre resultará parca nuestra información, estos datos ilustran suficientemente la nutrida presencia de cristianos en el ejército, particularmente en las legiones acantonadas en África Proconsular y Egipto. Y una vez más constatamos que esta realidad es descrita con indisimulada complacencia por quienes, como Cipriano, rechazan la violencia y la guerra.

La ausencia de mártires militares con anterioridad a Decio (249-251) y su menguado número durante las persecuciones de éste[22] y de su sucesor Valeriano (253-260), prueba, cuando menos, que el ejército no era un ámbito especialmente hostil para el cristianismo. Ni siquiera los casos idealizados que nos transmite Eusebio aluden a prácticas inmorales o religiosas opuestas a los cristianos (salvo juramentos exigidos ex profeso), sino que se reducen a reacciones espontáneas de éstos frente a la persecución de sus hermanos civiles. Por otra parte, otros textos históricos avalan la normalidad con que muchos cristianos sirvieron entonces en

22. A los casos mencionados suma Hornus (1960, 104 y 152, n.1) el martirio del tribuno militar Ferreolo y su ayudante Juliano en Viena. Hornus los cita entre los testimonios más verosímiles y asimila sus funciones a las de la policía moderna, pero más adelante veremos que esta pasión está plagada de acontecimientos novelescos y, además, se fecha bajo Diocleciano. Sobre otros mártires militares legendarios de los siglos I-III, cf. Pucciarelli, 1987, 314-317.

las legiones romanas: junto al testimonio irrefutable del oficial Julio Africano, sabemos que la ejecución de Cipriano, el año 258, fue presenciada por un *tesserarius* cristiano que se ofreció a cambiar las ropas húmedas del santo por otras secas con el piadoso propósito de guardarlas como reliquias (Pont. *Vita Cypriani*, 16,6). Estos datos corroboran, por lo demás, lo que ya sabemos de las persecuciones del siglo III: su carácter esporádico, popular y local, no oficial ni generalizado antes de la mitad de ese siglo, y orientadas a grupos extremistas y judaizantes que vivían como auténticos guetos religiosos. La paulatina unificación cultual y doctrinal del cristianismo, el triunfo en suma de la gran Iglesia, hizo que la nueva religión se configurase como una institución imbatible dentro del Imperio y que éste comenzase a recelar de su lealtad. Pero el fiasco de la política religiosa de Decio y Valeriano, inseparable de sus fracasos militares, pusieron de relieve la insanable debilidad del poder central y allanaron el camino a una expansión vertiginosa del cristianismo en el último tercio del siglo III.

El largo período de paz que conoció la Iglesia tras la muerte de Valeriano fue esporádicamente perturbado por algunos acontecimiento violentos en las filas del ejército. Aunque motivados siempre por la iniciativa individual, estos hechos nos previenen sobre los problemas religiosos que habían de afrontar los cristianos en la milicia (y en el ámbito civil) cuando unos u otros extremaban su celo piadoso. Las actitudes radicales fueron sin embargo excepcionales y ello hizo que los cristianos aumentasen notoriamente en número e influencia durante los años que anteceden a la persecución tetrárquica. Así pues, una vez más constatamos esa situación de compromiso que se remonta a los propios orígenes del cristianismo: su sintonía con el ejército es plena en circunstancias normales, pues los cristianos no parecen obligados a cumplir los ritos de carácter pagano en los que participaban rutinariamente las tropas romanas o acaso los celebraban igualmente sin sentir por ello problemas religiosos y sin apenas diferenciarse por tanto de sus camaradas paganos o de los seguidores de otras religiones. En cualquier caso, la solidaridad en el seno del ejército fue un hecho indudable (Nock, 1952, 225), y fundamental desde luego para asegurarle una mínima operatividad y eficacia. Todo se desarrolla como si se tratase de un acuerdo implícito, de modo que cuando la normalidad se rompe y alguien exige el cumplimiento escrupuloso de la disciplina castrense -cosa que solo acaeció excepcionalmente y no siempre en tiempo de persecución-, los cristianos se veían forzados a elegir entre sus creencias o la vida militar. Poco después de la persecución

de Valeriano, durante el reinado de su hijo Galieno (253-268)[23], Eusebio (*HE*, VII, 15) nos informa de un curioso conflicto que ilustra bien esta peculiar situación: «Por estos años, a pesar de que en todas partes las iglesias tenían paz, en Cesarea de Palestina fue decapitado por haber dado testimonio de Cristo un tal Marino, que pertenecía a los altos cargos del ejército y se distinguía por su linaje y sus riquezas. La causa fue la siguiente: entre los romanos hay una insignia de honor, el sarmiento, y dicen que quienes lo alcanzan se convierten en centuriones[24]. Habiendo vacante una plaza, el escalafón designaba a Marino para este ascenso. Ya estaba a punto de recibir el honor cuando se presentó ante el tribunal otro afirmando que, según las antiguas leyes, Marino no podía tomar parte en las dignidades romanas, puesto que era cristiano y no sacrificaba a los emperadores, y que el cargo le correspondía a él. Ante esto, el juez (que era Aqueo) se sintió turbado y empezó por preguntar a Marino qué pensaba él, pero cuando vio que éste insistía en confesar que era cristiano, le concedió el plazo de tres horas para que reflexionara. Hallándose fuera del tribunal, se le acercó Teotecno, obispo del lugar[25], y le apartó para conversar y, tomándole por la mano, lo condujo a la iglesia; una vez dentro, lo plantó delante del mismo santuario y, levantándole un poco la clámide, le señaló su espada, que colgaba, a la vez que le presentaba y le contraponía la Escritura de los divinos Evangelios, mandándole que entre las dos cosas escogiera la que le pareciese. Pero él, sin vacilar, extendió la derecha y tomó la divina Escritura[26]. "Manténte, pues -le dice Teotecno-, manténte aferrado a Dios y ojalá alcances, fortalecido por Él, lo que has escogido.

23. La fecha es imprecisa. Frend (1965, 428-9) lo sitúa con posterioridad al edicto de tolerancia de Galieno, pero Sordi (1983, 120-121) cree más probable los años 256-257, poco antes del edicto de persecución de Valeriano, pues Eusebio menciona los emperadores (en plural), aunque erróneamente sitúe el acontecimiento en la época en que Galieno reinó solo (260-268).

24. El sarmiento (*vitis*), además de insignia militar, servía para azotar a los soldados díscolos. Tácito cuenta la anécdota, quizá nada excepcional, de un centurión apodado *cedo alteram* porque apenas romper su *vitis* en las espaldas de un soldado pedía otra para seguir vapuleándolo (*Ann.* I,23). La resistencia a este castigo podía acarrear el despido y hasta la pena de muerte (*Dig.* 49,16,13,4).

25. Poco antes (*HE*, 7,14) Eusebio había citado a este obispo de Cesarea entre los discípulos de Orígenes. Cf. Crouzel, 1986, 49-51.

26. El gesto de Marino adelanta la costumbre de los fieles del Bajo Imperio de prestar juramento con las manos sobre las Escrituras, ritual que también pasará a los ejércitos de los emperadores cristianos. No hay noticias de que esta práctica estuviera ya vigente a mediados del siglo III (Pietri, 1962, 660-661).

Vete en paz". Salió al punto de allí. Un pregonero lanzaba ya su grito llamándole de nuevo ante el tribunal. Efectivamente, se había cumplido ya el plazo previamente fijado. Presentóse entonces ante el juez y, mostrando un entusiasmo todavía mayor por su fe, en seguida, tal como estaba, se le condujo al suplicio y fue ejecutado».

El martirio de Marino es una nueva confirmación de las tesis antes expuestas: soldados y oficiales cristianos permanecieron en el ejército y acabaron normalmente su carrera militar sin obstáculos insuperables para su fe, incluso en tiempos de persecución. Tampoco la Iglesia institucional se pronunció sobre la posible incompatibilidad de ésta con la milicia, sino que cada cual asumía personalmente, al igual que acaecía en la vida civil, su mayor o menor grado de compromiso religioso. En este caso, el propio obispo deja que sea Marino quien decida, aunque el relato tiende a esbozar una alternativa que no es, obviamente, sino un recurso teatral para dramatizar la decisión heroica del legionario, pues lo que inicialmente estaba en juego no era su vida o sus creencias, sino su promoción en el escalafón militar. El hecho de que Eusebio no aluda a ninguna obligación cristiana a participar en rituales paganos ni a rendir culto a los emperadores, incluso podría hacernos pensar que tanto los oficiales militares como la jerarquía eclesiástica daban por supuesta esta circunstancia. Sin embargo, todo este acuerdo tácito se derrumbaba cuando mediaba una denuncia formal, sin importar que se viviera o no un momento de persecución oficial contra el cristianismo: Marino es de hecho ejecutado por negarse a sacrificar -norma posiblemente en desuso a tenor de la expresión empleada en el texto-, y no por incumplir sus deberes estrictamente militares (Delehaye, 1966, 258). A pesar de ello, la Iglesia no se definió al respecto, de modo que, con anterioridad al concilio de Arles (314), las medidas que se adoptaban eran siempre coyunturales, atendiendo a una casuística legal y religiosa cuyos detalles, desgraciadamente, ignoramos por completo. Fuentes como Eusebio ayudan poco en este sentido, y hasta pueden confundirnos al interesarse más por el efecto psicológico en sus oyentes y lectores que por la realidad histórica: en el caso de Marino, por ejemplo, no es creíble que fuese persona distinguida «por su linaje y sus riquezas», pues en tal caso hubiese iniciado su *cursus honorum* precisamente con el rango de centurión de la primera cohorte. Ni es tampoco verosímil que su negativa fuese castigada con la pena de muerte, sino con la separación del servicio, pena más severa de lo que a primera vista parece, pues suponía la pérdida de todos los derechos que otorgaba la milicia así como de la pensión y bienes que

el soldado pudiese conservar en la caja militar[27]. En rigor, la historia de Marino no pretende ilustrar la incompatibilidad cristiana con el ejército sino más bien la renuncia del *miles saeculi* a una vida de compromisos con el paganismo y su opción por una *militia Christi* sin contaminación alguna con las prácticas idolátricas del poder terrenal: una decisión purista, entonces solo realizable en el martirio como luego lo será en la vida monástica y eremita. Es el propio Eusebio, en fin, quien nos informa detenidamente del comportamiento jactancioso de otro obispo de esa misma época, Pablo de Samosata, que tomó la opción más realista del compromiso con las prácticas y el boato del Imperio: por eso prefería llamarse gobernador *ducenario* antes que obispo y se recreaba paseándose en público «escoltado por guardias muy numerosos, unos precediéndole y otros siguiéndole...» (*HE*, VII, 30, 8).

Las relaciones fluidas de los cristianos con el ejército se aprecian aún mejor en el relato, que también nos trasmite Eusebio (*HE*, VII, 32, 6-12), del asedio del Piruquío, un barrio de Alejandría donde se habían hecho fuertes los rebeldes a Roma, probablemente con ocasión del levantamiento del prefecto Emiliano contra Galieno el año 261/262 (Oost, 9 ss. y n. 45). Ante la situación desesperada de los asediados, Anatolio entró en contacto con Eusebio, otro cristiano de prestigio que se encontraba con las tropas romanas sitiadoras, y logró que el general jefe de éstas garantizase la seguridad de los rebeldes que desertaran y abandonaran el Piruquío. Aunque el consejo del barrio se opuso inicialmente a este pacto, Anatolio logró persuadirlo para que al menos permitiesen marchar a las mujeres, los niños y los ancianos. Y al abrigo de esta autorización logró una deserción masiva de los sitiados, empezando por «los que procedían de la iglesia» y luego de «muchísimos otros que, disfrazados ocultamente de mujer, salían de noche de las puertas y se lanzaban hacia el ejército romano. Allí recibía a todos Eusebio...» Esta hazaña se contaría luego entre los méritos de Eusebio y Anatolio para acceder, sucesivamente, a la cátedra episcopal de Laodicea.

27. Watson, 1985, 117 ss. No tenemos pruebas fiables de que los cristianos de status libre sufriesen tortura judicial con anterioridad a la persecución de Decio, aunque Tertuliano (*Apol.* 2.5, 10-11, 13, 15, 19; *Ad Scap.* 4,2-3) y Minucio Félix (*Octav.* 28,3) dan por supuesto que se aplicaba a todos los acusados de ser cristianos y por el mero hecho de serlo. Sobre este aspecto, cf. Ste Croix, 1988, 746, n. 22.

3. LA DEPURACIÓN DEL EJÉRCITO Y LA GRAN PERSECUCIÓN

Caso de existir, el compromiso tácito entre la Iglesia y el ejército se rompió definitivamente años antes de la gran persecución. Ignoramos las causas, pues los autores cristianos, nuestras únicas fuentes, lo explican todo con el tópico de los «malos emperadores» azuzados por demonios pérfidos o como un medio de purificación querido por Dios para librar a la Iglesia de fieles indeseables. No podemos entrar aquí en el bosque de interpretaciones modernas sobre las causas de esta persecución (cf. Ste Croix, 1954, 75-113 y Frend, 1965, 477 ss.), que en el fondo es la única que merece tal nombre en la historia de Roma, pero sí debemos recordar, por lo que afecta al objeto de nuestro trabajo, que los cristianos, incluyendo los militares, no fueron seguramente objetos pasivos de la misma, sino que sus ideas y su conducta pudieron también provocarla o acentuarla en algunas regiones del Imperio. Es un tema confuso, porque los autores cristianos ocultan la responsabilidad propia y se esfuerzan en presentarse como víctimas inocentes e indefensas de las fuerzas del mal. Aunque el pacifismo fuese un sentimiento extendido por la mayoría de las comunidades y, como ya subrayaba Tertuliano, no fueran proclives los cristianos a entrometerse en disturbios callejeros ni menos aún en insurrecciones político-militares contra el poder establecido, las imágenes belicistas de la Patrística y algunos datos históricos aislados prueban que la violencia no les fue en absoluto extraña, ni en la teoría ni en la práctica: cuando se pronunció la sentencia a muerte contra Cipriano se produjo un *tumultus fratum* y «mucha turba de gentes le siguió hasta el lugar del suplicio» (*Actas de Cipriano*, V). El canon 60 del Concilio de Elvira alude, desaprobándolos, a actos violentos de provocadores cristianos: «Si alguno destruyere los ídolos y fuere asesinado en el mismo lugar, porque en el evangelio no está escrito, ni hallamos que así se hiciere durante los tiempos apostólicos, tenemos por bien que los tales no sean contados entre los mártires». En el concilio de Cirta (Numidia) del año 305 se guardó, en cambio, un discreto silencio cuando el obispo Purpurio de Limata admitió haber asesinado a dos hijos de su hermana y amenazó con matar a cualquiera que se le enfrentara (Ag. *C.Cresc.* III, 30; Optato, 1,13,3-4). Pocos años después, Purpurio se adhirió entusiásticamente al donatismo y propuso públicamente que al obispo católico Félix se le cortara la cabeza, a modo de penitencia, por haber ordenado obispo de Cartago a Ceciliano en lugar de a Donato (Optato, 1,19,2). Otras fuentes lo describen como un agitador popular, que tenía aterrorizados a sus propios hermanos y

que estaba decidido a llevar la lucha al campo pagano... (Stevenson, 1987, 297-298; Frend, 1952, 12). Eusebio habla incluso (por desgracia demasiado escuetamente) de una insurrección cristiana acaecida a inicios del año 303 en Melitene y Siria -donde el cristianismo era la religión mayoritaria-, que pudo ser la causa del segundo edicto de la persecución tetrárquica (entre finales de abril y principios de junio del 303): «no mucho después, habiendo intentado algunos, en la región llamada Melitene, y otros incluso en Siria, atacar al imperio, salió una orden imperial de que en todas partes se encarcelase y encadenase a los dirigentes de las iglesias» (*HE*, VIII,6,8)[28]. A pesar de su laconismo, la noticia prueba que el pacifismo cristiano era relativo y que las imágenes militares eran menos inocuas de lo que su supuesto simbolismo espiritual pudiera hacernos creer. Aunque las fuentes cristianas procuran silenciar sus acciones violentas, algunas datos aislados nos hacen ver que éstas menudearon a lo largo del siglo III: Tertuliano, por ejemplo, menciona a un procónsul que absolvió ilegalmente a un acusado cristiano con la excusa de que si lo condenaba podía provocarse un motín (*Ad Scap.* 4,3-4; cf. Ste Croix, 1981, 245); años más tarde, en el tumulto que estalló en Alejandría poco antes de la Pascua del 262, participaron cristianos en uno y otro bando: Rufino calla este incidente en su versión latina, pero Eusebio lo califica de «sedición y guerra» (*HE*, VII, 21,1), quizá sin exageración, pues es posible que estuviese relacionado con la rebelión de Macriano contra Galieno[29]. En estas fechas el cristianismo era ya una fuerza formidable cuyo control provocaba conflictos internos permanentes: aunque dice no querer extenderse en el tema, Eusebio reconoce que el acceso de muchos fieles a la cúspide del poder político y social, el bienestar y la acumulación de riquezas en la Iglesia, despertaron tantas ambiciones y rencillas internas que la conducta cristiana cambió radicalmente, la violencia se adueñó

28. Harnack (1981, 62, n. 71) cree incierta esta noticia, aunque no dice por qué. Cf. además Ricciotti, G. (1955) *La «era de los mártires». El cristianismo desde Diocleciano a Constantino*, Barcelona 58-59.

29. Cf. Leclercq, 1933, 1126. Siendo *procurator summarum rationum* o *rationalis Augusti*, Macriano había persuadido al emperador Valeriano para que cambiase su buena disposición hacia los cristianos e iniciase la persecución del 257 (*HE*, VII, 10,3-7). Según Oost (1961, 15), esto, y la dureza de la anterior persecución de Decio, hizo que los cristianos alejandrinos, mimados hasta entonces por la política imperial, especialmente por Filipo, perdiesen sus sentimientos patrióticos y se sumaran a la mayoría de descontentos antirromanos. Solo la política conciliadora de Galieno lograría apartar de nuevo a los cristianos de los enemigos tradicionales de Roma que tanto abundaban en Alejandría.

de todos y Dios hubo de castigarlos precisamente desencadenando la persecución tetrárquica: «los unos empezaron a envidiar e injuriar a los otros, faltando poco para que nos hiciéramos la guerra mutuamente con las armas llegado el caso, y los jefes desgarraban a los jefes con las lanzas de las palabras, los pueblos se sublevaban contra los pueblos y una hipocresía y disimulo sin nombre alcanzaban el más alto grado de malicia, entonces el juicio de Dios, con parsimonia, como gusta de hacerlo, cuando aún se reunían las asambleas, iba suave y moderadamente suscitando su visita, comenzando la persecución por los hermanos que militaban en el ejército» (*HE*, VIII, 1,7). La fuerza que daba al cristianismo su implantación social y militar hizo temer a los emperadores que su política anticristiana en el ejército provocase una reacción de incalculables consecuencias (Eusebio, *HE,* VIII, 4,4). La violencia era, por lo además, un recurso nada excepcional en la vida cotidiana y ello afectó igualmente a los cristianos, incluso los de elevada condición social y cultural, como prueba la reacción del fiel preclaro de Nicomedia que, al difundirse el decreto de la gran persecución, «después de arrancar el edicto que se hallaba en lugar visible y público, por considerarlo impío e irreligioso, lo desgarró, a pesar de haber en la misma ciudad dos emperadores...» (*HE,* VIII,5). La política anticristiana de los tetrarcas extendió por Oriente el sentimiento de que no se trataba de una persecución, sino de una «guerra» en la que uno u otro bando saldría victorioso (*HE*, VIII, 13,10). En su escrito *De martyribus Palaestinae* 11, también Eusebio se permite poner en boca del mártir Pánfilo unas frases ambiguas acerca de la verdadera patria de los cristianos, frases que el juez Firmiliano entendió como una expresión de hostilidad a Roma: «el juez se devanaba los sesos imaginando que habían con toda seguridad establecido en alguna parte los cristianos una ciudad hostil y enemiga de los romanos, tratando de averiguar la tal ciudad y dar con ella en algún punto de Oriente». Aunque el mártir pensaba en la Jerusalén celestial, solo la realidad de un cristianismo combativo explicaría que un juez pudiese sospechar proyectos traicioneros de sus seguidores, y que, del mismo modo, algunos escritores cristianos fantasearan con la idea de una amplia difusión de su fe dentro del ejército, extrapolando noticias procedentes de Oriente a otras regiones con mucha menos presencia de cristianos, como veremos luego en el caso de la Legión Tebana. De hecho, en Numidia algunos santuarios paganos y hasta propiedades imperiales fueron saqueados entonces por los cristianos, y los que participaron en estos actos eran considerados héroes populares (Frend, 1981, 300).

Así pues, es probable que la ruptura entre el ejército y el cristianismo viniese precedida de provocaciones y actitudes radicales en una y otra parte. Pero es difícil entender por qué las hostilidades estallaron en la milicia años antes de que se promulgara el primer edicto oficial de persecución (fechado el 24 de febrero de 303). Las razones esgrimidas por los autores cristianos son decepcionantes y ni siquiera aciertan a precisar quién fue el responsable de la depuración militar. En su *Historia eclesiástica* Eusebio señala a Galerio y a un anónimo general (*stratopedarches*), y sugiere que sus medidas afectaron solamente a la oficialidad: Galerio «no atacó de golpe con una guerra contra nosotros, sino que todavía probó solamente con los que estaban en las legiones, pues de este modo pensaba que atraparía más fácilmente también a los demás si primero salía victorioso en la lucha contra aquéllos. Era de ver entonces el gran número de soldados abrazar contentísimos la vida civil y evitar así convertirse en negadores de su religión para con el Hacedor de todas las cosas. Efectivamente, así que el general del ejército -quienquiera que entonces fuese[30]- emprendió la persecución contra las tropas y se dio a clasificar y depurar a los funcionarios militares, como diera a escoger entre seguir gozando de la graduación que les correspondía, si obedecían, o verse, por el contrario, privados de la misma, si se oponían a las órdenes, muchísimos soldados del reino de Cristo, sin vacilar, prefirieron la confesión de Cristo a la gloria aparente y al bienestar que poseían. En este momento era raro que uno o dos de éstos recibieran no solo la pérdida de su graduación, sino también la muerte a cambio de su piadosa resistencia, pues por entonces el urdidor de la conspiración todavía guardaba cierta moderación y osaba aventurarse solamente hasta algún que otro derramamiento de sangre, ya que todavía le asustaba, según parece, la muchedumbre de los fieles y aún vacilaba en desatar una guerra contra todos a la vez» (*HE*, VIII, 4, 2-4)[31]. Eusebio deja entender que no hubo un edicto de persecución

30. En la versión y reelaboración latina que Jerónimo hizo de la eusebiana *Chronica ad annum 2317* (=301), se identifica a este general con Veturio: *Ueturius magister militiae Christianos milites persequitur...* (Ed. de Helm, p. 227). Como puede verse, Jerónimo tradujo *stratopedarches* por *magister militiae* (en lugar de *dux*) o bien asignó a Veturio este rango, que hacía más verosímil su capacidad para ordenar tamaña represión militar. La traducción es en todo caso anacrónica por tratarse de un título constantiniano o posconstantiniano (Grosse, 1920, 181; Demandt, A., Magister militum, *RE* supp. XII (1970), 553-790, esp. 560).

31. Poco antes (*HE*, VIII, 1,7) Eusebio afirmaba, de manera telegráfica, que comenzó «la persecución por los hermanos que militaban en el ejército» y tampoco precisa el

contra los militares cristianos y quizá esto le impidió precisar la cronología de estos acontecimientos. La historiografía moderna tampoco ha alcanzado un consenso en este punto. Basándose en diversas actas de mártires, algunos autores señalan fechas tan tempranas como el 295[32], pero todo parece indicar que la depuración del ejército debió llevarse a cabo entre los años 298 y 301, una vez que Galerio había fortalecido su posición tras su extraordinario triunfo contra los persas de Narsés, que culminó en la paz de Nísibis (297 ó 298) y la recuperación de la Mesopotamia romana (Barnes, 1981, 18 ss.)[33]. En ese ambiente de euforia militar se promulgó el edicto de persecución contra los maniqueos (297) y se difundió un programa de restauración religiosa que, entre otras cosas, contrarrestaba la propaganda antirromana de los sasánidas, quizá canalizada por el propio maniqueísmo (Chauvot, 1998, 32-34). La represión de los militares cristianos se habría hecho inevitable si era el propio maniqueísmo el que alimentaba los ideales antimilitaristas de los mártires norteafricanos, como Marcelo y Maximiliano, según veremos más adelante. La fecha del 298/301 concuerda además con la observación, realizada tanto por Eusebio como Lactancio, de que medió cierto espacio de tiempo (*aliquanto temporis*) entre la depuración militar y la gran persecución (Baynes, 1965, 664-5; Molthagen, 1975, 102-105). El pasaje citado de Eusebio atestigua el elevado número de cristianos que, perfectamente diferenciados por sus

---

responsable de la misma, probablemente porque creía que se trataba de una venganza divina contra los cristianos motivada por sus discordias internas. En cambio, en el apéndice al libro VIII (resto muy reelaborado de la primera edición de la *HE*), la persecución se presenta como un crimen de Galerio que Dios no dejaría sin su justo castigo: «había él forzado a cambiar de parecer a los cristianos que estaban en el ejército y, desde luego, comenzando por los que estaban en su casa. A unos los removió de la dignidad militar, a otros los vejó de la manera más indigna y a otros incluso ya les conminó con la muerte. Por último, indujo a sus socios imperiales a la persecución contra todos. No está bien que silenciemos el final que éstos tuvieron...».

32. Cf. referencias bibliográficas y refutación de esta datación en Moreau, 1964, 54-55.

33. Como ya percibió Lactancio (*De mortibus*, 9. 5 ss), el envalentonamiento de Galerio a raíz de estos éxitos supuso la primera gran crisis de la tetrarquía. D. Woods (Two Notes on the Great Persecution: I. The Date of the Persecution of Christians within the Army, *JThS* 43, 1992, 128-131) cree que la persecución anticristiana en el ejército se inició ese mismo año (297), pero R.W. Burgess (The date of the persecution of Christians in the army, *JThS* 47, 1996, 157-158) ha mostrado la inconsistencia de esta datación en favor de la tradicional (299/300). Stein y Palanque (1959, I,1, p. 81 y I,2, p. 449, n. 78) proponían, en cambio, el año 302.

creencias religiosas, compatibilizaban éstas con la vida castrense a inicios del siglo IV, lo que nos hace sospechar que la conversión de Constantino al cristianismo quizá no fuese tan aventurada como a veces se afirma, sino que tuvo en cuenta su implantación social, tanto cívica como militar[34]. Se observará, en todo caso, que la alternativa era sacrificar o abandonar el ejército, no el martirio como luego gustará subrayar la literatura hagiográfica y las pasiones de mártires.

Según Lactancio, el responsable de la gran persecución no fue Galerio sino Diocleciano[35] y la causa inmediata fueron los enfrentamientos religiosos provocados, dentro y fuera de los campamentos militares, cuando los cristianos saboteaban a su manera los rituales paganos: «Se encontraba a la sazón en Oriente, y como, por ser timorato, era aficionado a escudriñar el futuro, se entregaba a sacrificar animales para descubrir el porvenir en sus vísceras. Con tal motivo, algunos de los ministros del culto que creían en el Señor se santiguaron en la frente con el signo inmortal, mientras le asistían en el sacrificio. Hecho esto, los demonios se pusieron en fuga y los sacrificios se vieron perturbados[36]. Comenzaron a temblar los

34. Cf. Sordi, M. (1965) *Il Cristianesimo e Roma*, Bolonia, 481-483. En contra, Gabba (1974a, 94).

35. Ante la disyuntiva, historiadores como Harnack (1981, 94), Zeiller (1918, 54-55), Batiffol (1914, 159-60) o Grégoire (1930/31, 239) se pronuncian por Galerio, a pesar de que en aquellas fechas no era augusto sino césar. Pero otros dan la razón a Lactancio y responsabilizan a Diocleciano (Moreau, 1964, 54; Sordi, *Il Cristianesimo e Roma*, *o.c.* 336-337; Frend, 1965, 489; Gabba, 1974a, 96. n. 88, con más bibliografía). Delehaye (1966, 259) hace una lectura literal de ambas fuentes: la persecución la inicia Galerio (como afirma Eusebio), y la prosigue Diocleciano, a tenor de la información de Lactancio.

36. El boicot cristiano a los sacrificios era razón más que suficiente para desatar la persecución en el ejército porque ponía en peligro el futuro mismo del emperador, al verse privado del sostén divino. Sin embargo, la mención de Tages hace pensar que la acusación pudo partir de unos harúspices que veían cómo su «negocio» se desacreditaba con las burlas de los cristianos. La idea de que la cruz defendía contra los demonios se atestigua con frecuencia desde el siglo III. Así lo aconsejaba ya Hipólito: «Si eres tentado, persígnate la frente con piedad; ya que éste es el signo de la Pasión, conocido y experimentado contra el diablo; hazlo con fe, no para ser visto por los hombres, sino usándolo hábilmente, como un amparo» (*La tradición apostólica*, 42). Gregorio Taumaturgo, a mediados de ese siglo, purificó de miasmas impuras un templo pagano mediante el signo de la cruz (Gregorio de Nisa, *Vida de Gregorio Taumaturgo*, PG 46, 916 A). Aunque no menciona concretamente el signo de la cruz, Eusebio (*HE*,VII,10,4) afirma que la persecución de Valeriano se desencadenó porque los cristianos, con su sola presencia, obstaculizaban los ritos paganos

harúspices, pues no veían en las vísceras las señales de costumbre y repetían una y otra vez los sacrificios, como si éstos hubiesen sido vanos. Mas las víctimas sacrificadas, una y otra vez, no daban resultado alguno. Entonces el maestro de los harúspices, Tages, bien por haberlo sospechado, bien por haberlo observado, declaró que la causa de que los sacrificios no diesen resultado era que personas profanas participaban en las ceremonias divinas. Entonces, furioso, ordenó que sacrificasen no solo los ministros del culto, sino también todos los que se encontraban en palacio y, caso de que se negasen, que fuesen obligados a ello a fuerza de azotes. Asimismo dio órdenes escritas a los jefes de las unidades militares para que se obligase también a los soldados a realizar los sacrificios nefandos, so pena de que quienes no obedeciesen fuesen expulsados del ejército. Hasta aquí llegaron su cólera y su locura sin que tomase ninguna otra medida contra la ley y la religión divina» (*De mortibus*, 10, 1-5). A tenor de sus palabras, la gran persecución se habría iniciado en el ejército y el personal palaciego, y habría afectado a toda la tropa, sin distinción de grado. Lactancio nos hace saber que el césar Galerio incitó de inmediato al viejo Diocleciano a que continuase con la persecución que había iniciado y que la extendiese hasta erradicar el cristianismo de la faz de la tierra, pero éste se opuso a ello, argumentando «que los cristianos acostumbraban a morir con gusto y que era suficiente con prohibir la práctica de esta religión a los funcionarios de palacio y a los soldados (*palatinos tantum ac milites*)»[37]. La fiabilidad de este relato no es absoluta. Burckhardt (1982,

---

y ponían en fuga a los demonios. Sobre la misma temática vuelve Lactancio en sus *Inst.Div.* 4,27,3 (citado más adelante). Pero quizá la anécdota más conocida sea la que transmite Prudencio del emperador Juliano: al ofrecer éste un sacrificio a Hécate, el sacerdote que inspeccionaba las entrañas de la víctima sacrificada palideció súbitamente y anunció la inutilidad del sacrificio debido a la presencia de un joven cristiano. Tras desplomarse exangüe el sacerdote, Juliano, que también había quedado exánime, miró a su alrededor por si alguien trazaba en su frente la señal de la cruz para desvirtuar así las fórmulas secretas de Zoroastro: «es detenido un guerrero del batallón de los rubios jóvenes germanos, soldado de la guardia imperial, y no lo niega; tira al suelo su doble lanza de duplicado hierro, adornada de piedras preciosas, y confiesa que él lleva la señal de Cristo. Bruscamente salió, lleno de pavor, el príncipe, derribando a un sacerdote; huyendo del templo de mármol sin que nadie le acompañara, al par que la cohorte, atemorizada y olvidada de su señor, alza al cielo su rostro e invoca a Jesús» (*Apoteosis*, 460-500). Sobre la simbología de la cruz y de la letra griega X, cf. Daniélou, 1961, 143 ss.

37. Lactancio, *De mortibus*, 11,3. Sobre *palatini* y *milites*, cf. Teja, 1982, n. 109 (con bibliografía); Jones, 1964, II, 566; Stein y Palanque, *o.c.*, 70-71. Aunque desde Diocleciano

277) lo consideró una «falsedad notoria», pues presupone, entre otras incongruencias, «la opinión, desmentida suficientemente por Eusebio, de que el emperador ignoraba que tenía cristianos a su alrededor y que no los toleraba». Otros historiadores, entre ellos Moreau[38], lo creen verosímil, aunque admiten que ya era un *topos* de la historiografía cristiana atribuir la persecución a esta presencia perniciosa de los cristianos en los sacrificios paganos, como acabamos de ver en el caso de Valeriano. Pero el relato de Lactancio es muy preciso, sabemos que los cristianos radicales estaban siempre prestos a tomar actitudes provocativas y, además, en sus *Instituciones Divinas* (4, 27, 3-6)[39] nos da la preciosa información de que Galerio también estaba presente en aquel incidente, y quizá por esto Eusebio le atribuyó a él el inicio de la persecución en el ejército.

Así pues, por iniciativa de Diocleciano y/o de Galerio, durante unos años se llevó a cabo una amplia purga de cristianos en la corte y la milicia (Seston, 1946, 123 ss.). La razón no era la incompatibilidad del cristianismo con el ejército, sino de la religión romana con el cristianismo. Lactancio y Eusebio se enorgullecen de la numerosa presencia de fieles en las legiones

---

los funcionarios civiles constituyen una *militia officialis*, diferente a la *militia armata*, en este caso Lactancio quiere precisar que a todos se hace extensiva la prohibición. Algunos historiadores modernos observan, por otra parte, que la obligación de sacrificar recayó solamente sobre los jefes militares (*tribunus, praefectus* y *praepositus)* aunque Lactancio hable luego de *milites*, pues este término aludiría aquí a los que tienen graduación, como hace también Eusebio en su *HE*, VIII, 4, 3. Cf. Moreau (1956, 266), Delehaye (1959, 259) y Stoll (1998, 134 ss.). En contra de esta restricción del término *milites* se pronuncia Gabba (1974a, 97). La *Passio SS. Quattuor Coronatorum* también afirma que la depuración afectó a toda la tropa.

38. Moreau, 1964, 50-52 (con más referencias bibliográficas en n. 10).

39. En este pasaje Lactancio atribuye nuevamente las persecuciones a la misma causa, de modo que los responsables últimos eran los demonios: «si, cuando los paganos están haciendo inmolaciones a sus dioses, se acerca alguien haciendo la señal de la cruz en su frente, abandonan sus ritos y "ni siquiera el vate, aun siendo consultado, puede dar ninguna respuesta". Éste fue muchas veces el motivo fundamental de que los malos emperadores persiguieran a los justos: efectivamente, algunos de nuestros ministros se acercaban a los sacerdotes paganos cuando éstos hacían sacrificios, y, haciendo la señal de la cruz, ponían en fuga a los dioses de aquéllos, para que no pudieran describir el futuro a partir de las vísceras de sus víctimas; cuando los harúspices se dieron cuenta de ello, empezaron, por presión de los propios demonios para los cuales sacrificaban, a quejarse de que hombres profanos asistían a sus ritos, suscitando así el furor de los emperadores; y éstos terminaron por asaltar el templo de Dios y por mancharse con un auténtico sacrilegio, que solo sería expiado con los durísimos castigos que sufren los perseguidores».

y entre la oficialidad. Y aunque se reconoce que muchos claudicaron, a pesar de la moderación del perseguidor, se alegran también por el testimonio de quienes abandonaron los cuarteles para no idolatrar. Éste era pues el problema y no otro a la luz de estas fuentes. Pero la situación se agravará considerablemente cuando la persecución se extienda a toda la cristiandad, pues entonces entran en escena las provincias occidentales regidas por emperadores tan tolerantes que al final uno de ellos, Constantino, se hará él mismo cristiano. Las implicaciones religiosas y militares que ello suponía las veremos en el capítulo siguiente.

La moderación desplegada en esta depuración se conjuga difícilmente con el elevado número de mártires militares que la propaganda y la hagiografía cristiana fechan en ese mismo tiempo o con anterioridad, por lo que cabe pensar que la represión se hubiera limitado hasta entonces a casos aislados de insubordinación, que desbordaron la tolerancia de los jefes. Aun así, el hecho de que fuesen militares quienes actuaron como brazo represor en las persecuciones del siglo III y que menudearan los soldados cristianos que planteaban problemas disciplinarios o religiosos dentro de los ejércitos, debió ahondar el abismo que separaba a unos de otros y agudizar el sentimiento anticristiano de los oficiales y quizá también de la tropa (Lopuszanski, 1951, 29).

Como acabamos de ver, Lactancio atribuye el desencadenamiento de la gran persecución a las continuas presiones del césar Galerio sobre Diocleciano. Éste no se decidiría, sin embargo, hasta consultar con *iudices pauci et pauci militares*, es decir con un reducido comité político-militar que se decantó mayoritariamente por la persecución de los cristianos «en cuanto enemigos de los dioses y de los cultos públicos»[40]. Diocleciano, guiado siempre por terrores supersticiosos, solo se decide a ello tras ratificar ese consejo en el oráculo de Apolo Milesio y asegurarse de que no habría derramamiento de sangre (*De mortibus*, 11, 7-8). Según este autor, la persecución se inicia en la madrugada del 23 de Febrero del 303

40. Lactancio, *De mortibus*, 11, 6. Es exagerado ver en esta actitud hostil de Galerio un reflejo del odio que sus ejércitos danubianos, integrados por campesinos poco cristianizados, sentirían hacia los «civiles cristianos» de un Oriente civilizado y reblandecido por la religión de los objetores de conciencia, como pretenden algunos historiadores modernos (Moreau, 1956, 106; Pucciarelli, 1987, 58). Pero es probable que las reticencias de Diocleciano se expliquen porque, a diferencia de Galerio, conocía muy de cerca la fuerza del cristianismo en la parte oriental del Imperio y las complicaciones que inevitablemente acarrearía la persecución generalizada de sus adeptos.

(fiesta de las *Terminalia*), cuando en Nicomedia «se presentó de improviso en la iglesia el prefecto acompañado de los jefes y tribunos militares y de los funcionarios del fisco[41]. Arrancan las puertas y buscan la imagen de Dios; descubren y queman las Escrituras; se les permite a todos hacer botín; hay pillajes, agitación, carreras. Mientras tanto, los dos emperadores desde un lugar estratégico -pues al estar la iglesia en un lugar elevado era visible desde palacio- discutían entre sí largamente si no sería preferible prender fuego a la iglesia. Se impuso el parecer de Diocleciano, temeroso de que, al provocar un gran incendio, ardiese también alguna parte de la ciudad, pues la iglesia estaba rodeada por todas partes de numerosos y grandes edificios. Así pues, se presentaron los pretorianos formados en escuadrón, provistos de hachas y otras herramientas y, acometiéndolo por todas partes, en pocas horas arrasaron hasta el nivel del suelo este soberbio templo». Los cristianos no ofrecieron resistencia alguna. Lactancio simplemente constata la acción temeraria, a la que ya hemos aludido, de un imprudente que arrancó los edictos imperiales. El hecho de que ni él ni Eusebio mencionen su nombre, aun cuando éste dice que se trataba de un alto personaje, quizá indique que no lo consideraban representativo de la reacción cristiana ni tampoco merecedor de la consideración de mártir: «Cierta persona, dando muestras de gran valentía, aunque de poca prudencia, arrancó este Edicto y lo rompió, al tiempo que decía entre burlas que se trataba de victorias sobre godos y sármatas. Al punto fue detenido y no solo torturado, sino cocido lentamente, como mandan los cánones, lo que soportó con admirable paciencia, y por último fue quemado»[42] Lo que sí se elogia es la resistencia pasiva de la tortura, que Lactancio ejemplifica en su amigo Donato (a quien dedicó el *De mortibus* y *De ira Dei*), pues mantener en todo trance la fe es lo que define al discípulo de Dios, al *miles Christi* (*De mortibus* 16,9; *Inst. Div.* VII,27,16).

El edicto de persecución -sigue afirmando Lactancio- se publicó al día siguiente, 24 de febrero del 303, y en él «se estipulaba que las personas que profesasen esta religión fuesen privadas de todo honor y de toda

41. Aunque hay algunas dudas sobre los personajes que dirigen la represión (*praefectus cum ducibus et tribunis et rationalibus*), es obvio el papel destacado de los militares (*duces* y *tribuni*), encabezados probablemente por el propio prefecto del pretorio.

42. Lactancio, *De mortibus* 12-13. Cf. Eusebio, *HE*, VIII,5. Dado que el mártir Evetius es venerado el 24 de febrero, fecha del edicto de la gran persecución, se ha supuesto que él sería el audaz cristiano de Nicomedia (Gaiffier, 1957a, 23), pero esta simple coincidencia no parece suficiente para fundamentar semejante hipótesis.

dignidad y que fuesen sometidas a tormento, cualquiera que fuese su condición y categoría; que fuese lícita cualquier acción judicial contra ellos, al tiempo que ellos no podrían querellarse por injurias, adulterio o robo; en una palabra, se les privaba de la libertad y de la palabra» (*De mortibus*, 13,1). Eusebio, que en este caso parece reflejar la situación de Palestina, dice que «estando próxima la fiesta de la Pasión del Salvador [la Pascua cayó ese año el 18 de abril], por todas partes se extendieron edictos imperiales mandando arrasar hasta el suelo las iglesias y hacer desaparecer por el fuego las Escrituras, y proclamando privados de honores a quienes los disfrutaban y de libertad a los particulares si permanecían fieles en su profesión de cristianismo» (*HE*, VIII 2,4; cf. *Mart. Pales*, proem. I). Estos testimonios parecen indicar que la persecución se orientaba preferentemente hacia la jerarquía eclesiástica, que ya entonces se identificaba en gran parte con los sectores más acomodados y cultos de la sociedad romana (los llamados*honestiores*) y eran lo únicos que gozaban de los privilegios jurídicos y penales que ahora se derogan, como el derecho a no padecer tortura. De hecho, los dos edictos siguientes (datables en abril/junio y noviembre del mismo año), se dirigirán explícitamente contra estos grupos dirigentes de la Iglesia, ordenándose en el primero que fuesen torturados y, en el segundo, que se les concediese la amnistía si idolatraban. Las claudicaciones fueron masivas. No obstante, Lactancio asegura que Galerio decidió endurecer aún más la persecución y, a este fin, cual Nerón redivivo, provocó un incendio en el palacio imperial de Nicomedia y culpó del mismo a los cristianos, acusándolos de conspiradores y enemigos públicos. Todo el personal de palacio fue brutalmente torturado y, mediante un cuarto y último edicto (promulgado probablemente en enero o febrero del 304), se ordenó sacrificar a todos los habitantes del Imperio bajo pena de muerte[43]. Incluso Valeria y Prisca, hija y esposa de Diocleciano, cayeron

43. Sobre el incendio del palacio imperial, que también ha hecho recordar al tristemente célebre Reichstagsbrand de la Alemania nazi, cf. Rougé, J. (1974) L'incendie de Rome en 64 et l'incendie de Nicomédie en 303, en *Mélanges d'histoire ancienne offerts à W.Seston*, Paris, 433-441. Sobre la cronología de los edictos anticristianos y su diferente aplicación en Oriente y Occidente, cf. Baynes (1965, 665 ss.), Ste Croix (1954, 75 ss.) y sobre todo Mitchell (1988, esp. 111-116), que ofrece una documentada y pedagógica síntesis de las principales etapas de la persecución, desde sus prolegómenos en Nicomedia hasta su final definitivo poco antes de la muerte de Maximino Daya (años 303-312/313). Algunos historiadores modernos creen que solo hubo un edicto de persecución (el de febrero del 303) y que los restantes no fueron sino directrices que regulaban su aplicación, pero esto afecta poco al núcleo de nuestro trabajo (cf. Kolb, 1988, 18-19).

bajo sospecha, lo que parece indicar que ambas eran cristianas (Stein y Palanque, I,1, 80): «las cárceles estaban llenas; se ideaban sistemas de tortura desconocidos hasta entonces y, a fin de que nadie fuese juzgado sin pruebas, eran colocados altares en las salas de audiencia y delante de los tribunales para que los litigantes ofreciesen sacrificios antes de defender sus causas: se presentaba, pues, uno ante los jueces como si fuese ante los dioses». Maximiano tomó medidas similares en Italia, pero Constancio Cloro «se limitó a permitir que fuesen destruidos los lugares de reunión» (*De mortibus* 15): en Occidente, por tanto, la incidencia fue mucho menor. En su *Historia Eclesiástica* Eusebio matiza algunas de estas afirmaciones: puntualiza que el incendio en el palacio de Nicomedia se debió a causas desconocidas (aunque se atribuyó a los cristianos y ello exacerbó la persecución[44]) y exculpa totalmente a Constancio, a pesar de que en su anterior obra sobre *Los mártires palestinenses* reconocía que en la Galia duró la persecución cerca de dos años. En todo caso, estos testimonios dulcificados sobre la persecución en Occidente son suficientes para mostrar que ésta no obedecía a la mera aversión personal de los emperadores orientales[45]. Es muy posible que en esta ocasión la orden de sacrificar afectara a toda la tropa, pues así parece estipularlo una inscripción de Salsovia (Escitia) que recoge una prescripción análoga de Licinio[46].

Aunque Galerio y Maximino prolongaron infructuosamente la represión en Oriente hasta poco antes de sus respectivas muertes en el 311 y 313[47], el fracaso final de estas medidas y, por supuesto, la conversión de Constantino, abrieron las puertas a una nueva época en la que se selló

44. *HE*, VIII, 6,6. En su *Oratio ad sanctorum coetum*, 25, Constantino, que entonces estaba en Nicomedia, dice que el incendio lo provocó un rayo.

45. *HE*, VIII, 13,13; *Mart. Pales.* XIII, 12. Según la cronología eusebiana, Constantino y Majencio llegaron al poder el año 305 y ambos pusieron fin definitivo a la persecución. Por tanto, en Occidente ésta apenas duró el bienio 303-305. Esta datación, que también adelanta en un año, al 304, la abdicación de los *augusti* Diocleciano y Maximiano, es considerada exacta, entre otros, por Cataudella (1967, 83 ss.).

46. Dessau, *ILS* 8940. Este epígrafe no es, sin embargo, concluyente. Delehaye (1966, 259, n.14) entiende que viene a ratificar que los soldados no estaban obligados a sacrificar y que el vocablo *milites* designaba a la oficialidad. A esta inscripción volveremos a referirnos en el capítulo siguiente (p. 470).

47. También en este caso la cronología eusebiana se adelanta en un año, situando el edicto de tolerancia de Sérdica y el fallecimiento de Galerio en el 310, y en el 312 la derrota de Maximino en *Campus Ergenus* y su posterior muerte (Cataudella, 1967, 92 ss.).

una alianza formal entre la Iglesia y el Estado, que afectaría decisivamente a la rehabilitación del cristianismo en el seno del ejército y clarificaría definitivamente la actitud de los cristianos ante la milicia y la guerra. A principios de siglo, Babut (1916, 225 ss.) puso de relieve la significación religiosa de la *adoratio* o *proskynesis*, el rito principal del ampuloso protocolo orientalizante impuesto en la corte tetrárquica, pues expresaría el rango divino del monarca y la consiguiente obligación para todos los súbditos de rendirle culto. Según él, este rito se mantuvo con Constantino y los restantes emperadores cristianos como una concesión eclesiástica en su concordato con el Estado romano. Tan humillante claudicación se explicaría, a su juicio, por la debilidad de la Iglesia tras las persecuciones y el terror que agarrotaba a las mermadas filas de sus fieles (*Ibid.* 235). Constantino no fue, por tanto, un simple salvador y patrono providencial, sino el rey divino al que se le tributaba el ritual impío de la *adoratio*, y Lactancio, Eusebio y los restantes escritores cristianos que elogiaron a la Iglesia primitiva, debieron guardar un vergonzante silencio sobre los numerosos mártires que se negaron heroicamente a tolerar semejante acto de impiedad. Así se explicaría también la escasez de pasiones de mártires militares y el reducido número de santos soldados inscritos en los calendarios: «los obispos del imperio católico juzgaron necesario guardar silencio sobre actos de heroísmo cristiano que eran actos de rebelión contra la disciplina militar, contra la autoridad del emperador, contra los usos que se mantenían apenas modificados y que ya no se consideraban reprensibles» (*Ibid.* 242). Es decir, glorificar a quienes fueron martirizados por oponerse a la adoración del emperador era criticar el statu quo sancionado por la Iglesia en su convención tácita con el soberano. La imaginativa hipótesis de Babut ha tenido escaso predicamento, entre otras razones porque, según sus detractores, la *adoratio* no fue una innovación de la Tetrarquía y, además, a partir de Diocleciano tomó un carácter más ceremonial y político que religioso[48]. Agustín reconoce, en efecto, la adoración como el honor máximo que puede tributarse a un hombre,

48. Delehaye (1966, 260, n.19), uno de los primeros críticos de Babut, lamenta «combatir a un erudito gloriosamente caído en nuestros campos de batalla». Cf. en este mismo sentido Leclercq (1933, 1144 ss.), Alföldi (Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe, en *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts*, 49, 1934, 1-118), Seston (1980, 634, n. 2), Moreau (1956, 115), Simon (1955, 47 ss.) y el reciente estado de la cuestión realizado por G.Bravo (El ritual de la «proskynesis» y su significado político y religioso en la Roma imperial (con especial referencia a la

mientras que el sacrificio solo puede ofrecerse a Dios. Adoración y sacrificio son, pues, ceremonias sustancialmente diferentes (*CD*, X,4). Pero quizá las cosas no fueran tan nítidas para el común de los fieles de la época: sabemos que algunos cristianos de Constantinopla ofrecían sacrificios a las estatuas de Constantino, lo que prueba que la frontera entre la adoración y el homenaje era muy confusa (Momigliano, 1996, 176-178). No es fácil descifrar las claves ideológicas y religiosas de la época: ¿cómo explicar que los escultores cristianos martirizados bajo Diocleciano no tuviesen reparos en esculpir estatuas del dios Sol o de Cupido y, en cambio, dieran su vida por negarse a modelar la figura de Esculapio? (Delehaye, 1921, 342-343). Las disquisiciones teóricas sobre estos puntos corren siempre el riesgo de hacerse bizantinas e inútiles, y quizá fuera mejor limitarnos a constatar que el culto imperial subsistió más o menos reformado al menos hasta el siglo V, cuando los emperadores comenzaron a ser coronados por los papas (el primer pontífice que presidió un ceremonial de este tipo fue León I el año 457) y se popularizó la creencia de que el emperador, como el resto de los mortales, podía ser un santo pero no un dios (Momigliano, 1996, 181).

La gran persecución tuvo, pues, una motivación esencialmente religiosa, como ya hemos señalado, aun cuando emperadores como Maximino lograran incitarla entre el pueblo y las ciudades con veladas promesas de beneficios fiscales (Batiffol, 1914, 205; Mitchell, 1988, 123-124). La teología política propagada por la Tetrarquía, con la dualidad Júpiter/Hércules parangonando la cristiana Padre/Hijo, era absolutamente inaceptable para los cristianos: «Si no hubiese habido *Jovii* ni *Herculii*, es decir, emperadores que se autoproclamaban hijos de Júpiter y de Hércules para instalar estas divinidades en el gobierno mismo del imperio, ni el centurión Marcelo, ni el veterano Tipasius, ni el portainsignias Fabius, ni el viejo oficial Julius habrían afrontado el martirio» (Seston, 1980, 634). Todo esto comienza a derrumbarse con Constantino. Con él, según veremos, se cristianizan los rituales militares sin necesidad de concordato alguno. En el fondo, solo era una cuestión de formas: dirigir al dios cristiano, que es ya el dios de la victoria, los sacrificios que antes se dirigían a los dioses romanos, ahora convertidos en démones. La sacralización de los

---

Tetrarquía), *Gerión* 15, 1997, 177-191). Orgels (1965, 102, n.3) constató, sin embargo, que las actas del centurión Marcelo, que estudiaremos más adelante, constituyen un argumento muy sólido en favor de las tesis de Babut.

emperadores corrió una suerte similar, pues no en vano la doctrina cristiana reconocía desde Pablo el carácter divino de su autoridad, por cuanto ésta siempre procedía de dios. Esta mutación formal cerró para siempre la etapa de las persecuciones y abrió las puertas a la cristianización definitiva del ejército y de la guerra.

4. ACTAS Y MÁRTIRES MILITARES I: FIGURAS LEGENDARIAS

Las actas de los mártires militares ofrecen testimonios de inapreciable valor sobre la difusión del cristianismo en el ejército y sobre los obstáculos que la vida militar podía ocasionalmente presentar a sus adeptos. Desgraciadamente, una parte considerable de la documentación original, cuando existiera, debió desaparecer o ser destruida durante la persecución tetrárquica, según atestiguan Dámaso y Prudencio: «¡Ay, viejo olvido de los tiempos pasados que no hablan! Se nos niegan todos los detalles y la misma fama se extingue, pues el blasfemo funcionario nos arrebató hace tiempo las actas del proceso para que los siglos venideros, instruidos por esos libros, fieles mantenedores de noticias, no esparcieran con sus dulces lenguas, en los oídos de los hombres venideros, el desarrollo, la fecha y el modo divulgado del martirio»[49]. Pero no menos grave es la escasa fiabilidad que merecen estas actas, escritas en su mayoría cuando apenas se sabía nada cierto de los fieles que habían sufrido persecución en un pasado ya remoto. Solo unos pocos habían dejado su recuerdo en minutas procesales, en los calendarios y martirologios primitivos o en la memoria popular. Los hagiógrafos no dudaron, sin embargo, en revestir de hechos maravillosos los pocos datos que pudiera haber conservado la tradición o incluso en dotar de personalidad histórica a santos inexistentes, a los que se identificaba sin mayores problemas con héroes locales (en ocasiones con bandidos justicieros, como veremos) o se le atribuían

49. Prudencio, *Peristephanon* 1, 75-80. Woods (1995, 37, n. 43) entiende que Prudencio alude aquí a la desaparición de documentos al ser trasladados los archivos, no a su destrucción intencionada. Esta pérdida de *acta* y *passiones* hacía pensar a Moreau (1956, 107) que la objeción de conciencia entre los cristianos en absoluto se limitaría a casos aislados, como los de Maximiliano y Marcelo. Fontaine (1980, 142-143) destaca, con razón, que la destrucción de estos relatos pudo ser compensada por la tradición oral, tan importante en las culturas antiguas, y de ahí la fiabilidad histórica de los textos que recuperan esas tradiciones martiriales en el siglo IV.

acontecimientos extraordinarios transmitidos en leyendas populares. Lo fabuloso acabó eclipsando, si no eliminando, el tenue núcleo de verdad histórica que pudieran albergar originariamente muchas pasiones. Pocos textos históricos han sido, en efecto, tan reelaborados, interpolados o simplemente falsificados para deleite del público bajoimperial y de la Edad Media, público cada vez más ingenuo e inculto, al que entusiasmaban los relatos de héroes capaces de afrontar en nombre de Dios los más insólitos sufrimientos. A inicios del siglo VI, el Decreto de Gelasio (*Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*), que enumera en su parte 5ª los libros canónicos o permitidos por la Iglesia, indica que en Roma no se leen las actas de mártires porque muchas son inventadas o escritas por herejes... No obstante, en África su lectura litúrgica (por lo general antes de la homilía) fue sancionada por el concilio de Hipona (8 de octubre del 393) y a ella alude en diversas ocasiones Agustín (*Sermo* 273 y 280). En la misma Roma se volvió a permitir la lectura de las *passiones* desde el siglo VIII, y de allí precisamente proceden las menos fiables. Esto prueba que el control litúrgico de las actas martiriales, que también faltó en Oriente, fijó de algún modo sus contenidos o limitó al menos el desarrollo fantasioso de los mismos (Gaiffier, 1954, 134 ss. Lazzati, 1956, 19-20; Musurillo, 1976, 339). Aun así, la evidencia interna sirve a menudo de poco para la hermenéutica de estos textos, pues los falsificadores eran a veces excelentes conocedores del marco institucional y, además, las modificaciones e interpolaciones son muy difíciles de apreciar en relatos que, por su propia naturaleza, se prestan a la magnificación de los acontecimientos y a su sutil manipulación. De ahí el mérito de la obra llevada a cabo por los jesuitas bolandistas[50] y de trabajos pioneros como el del benedictino Thierry Ruinart (de la Congregación de san

50. La ingente labor de los bolandos se remonta al siglo XVII (la inicia Heriberto Rosweyde en 1615 y la encauza definitivamente el belga Jean Bolland, que dio nombre a la escuela y murió en 1665) y a ellos se debe la monumental serie de *Acta sanctorum* (1º ed. Amberes, 1643-1770; 3ª ed. Paris, 1863-1887), 70 volúmenes donde se recogen y analizan críticamente datos hagiográficos de todas las épocas y lugares, ordenados según el calendario romano. Los primeros meses del año fueron completados por el propio Bolland y sus colaboradores, pero conforme pasaba el tiempo y aumentaban los manuscritos descubiertos, esta tarea resultó interminable y por eso la serie se ha abandonado en los últimos meses del año. Los nuevos manuscritos son ahora publicados en las diversas series de *Subsidia Hagiographica* (1886 ss.): *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (*BHG*), *Bibliotheca Hagiographica Latina* (*BHL*) y *Bibliotheca Hagiographica Orientalis* (*BHO*), sin olvidar, naturalmente, la revista *Analecta Bollandiana*, fundada en 1882. El bolandista

Mauro), cuya monumental colección de actas (*Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris, 1689) ha sido la principal referencia documental hasta el siglo XX[51]. El protestante Adolf von Harnack (1893, 807 ss. 1904, 463 ss.) estableció criterios racionales para diferenciar las actas auténticas de las falsas, una tarea en la que han participado igualmente eminentes investigadores católicos como Pio Franchi de' Cavalieri o Delehaye (cf. *supra*, pp. 313-4, n. 9). Sus estudios han permitido la publicación reciente de colecciones selectas, donde solo se recogen las actas históricamente fiables y por tanto las más útiles para el investigador moderno, como las citadas en la bibliografía final (cf. además Barnes, 1982, 175 ss.).

Si la autenticidad o ficción histórica de muchos mártires ha sido definitivamente fijada tras estos siglos de investigación hagiográfica, todavía hoy nos encontramos con actas cuyo valor histórico es controvertido. El carácter legendario de numerosos mártires militares ha sido a veces fácilmente desvelable: sirva de jocosa pero ilustrativa muestra los casos en que las siglas MIL(iario) fueron entendidas como *milites*, de modo que el número de millas de las vías fue transformado en el nombre de un inexistente soldado mártir e incluso en lugar de peregrinación[52]. Pero no faltan ocasiones en que resulta dudosa no solo la realidad histórica del héroe o de sus hazañas, sino su categoría militar, pues en el Bajo Imperio muchos cargos y responsabilidades oficiales estaban militarizados, para utilizar un lenguaje moderno, de modo que el concepto de «mártir militar» se amplía considerablemente y se presta a no pocas confusiones: un caso paradigmático lo encontramos en Filoromo, «encargado de cierta magis-

---

moderno más ilustre ha sido Hippolyte Delehaye (1859-1941), tantas veces aquí citado, en cuya ingente producción se cuenta un documentado estudio sobre la labor de esta escuela en los siglos XVII-XX (Delehaye, 1959) y una obra magistral sobre las leyendas hagiográficas. En la cuarta edición de este último libro (1955, pp. I-LII) se incluye como apéndice una amplia noticia, a cargo de P.Peeters, sobre la vida y la obra de este insigne bolandista. Cf. además Peeters (1961).

51. El fin último de Ruinart era apologético y pastoral, como un estímulo para que «los fieles de Cristo soporten pacientísimamente cuanto de difícil y duro puede ocurrirles en el decurso de su vida cristiana» (*Praefatio generalis*, trad. de Ruiz Bueno, 1975, 148). Su obra, varias veces reeditada, fue pronto traducida a diversas lenguas modernas. Al castellano lo hizo P.Fuentes (Madrid, 1844, 3 vols.).

52. Delehaye (1909, 112 ss. 1933, 313; 1934, 54 ss.), Berchem (1956, 46), Fontaine (1980, 141 ss.). Bravo (1990, 156) precisa que en las 20 actas más fiables históricamente, aparecen 26 reos: 7 soldados, 5 obispos, 5 «cristianos», 2 diáconos, 1 lector, 1 notario y 4 integrados en grupos familiares.

tratura importante de la administración imperial de Alejandría, quien, por su dignidad y cargo romanos, cada día administraba justicia con escolta de soldados», según palabras de Eusebio de Cesarea (*HE*, VIII, 9,7-8). Elevado a la categoría de tribuno por algunas tradiciones cristianas, sobre el 305 ó 306 fue ejecutado junto a Fileas, obispo de Tmuis (Tebaida), por haber salido espontáneamente en su defensa cuando éste estaba siendo juzgado[53].

Hay actas cuyo valor histórico principal no radica, por otra parte, en los hechos narrados, sino en la ideología que transmiten en relación con el servicio militar. En este sentido es destacable la evolución sutil que se aprecia tanto en los textos hagiográficos como en la literatura cristiana primitiva sobre el uso de las metáforas militares: en los escritos más antiguos (y en principio las más fiables históricamente) la atención se concentra en la fe y fortaleza interior del mártir y por eso las metáforas aluden a batallas íntimas contra el mal y el pecado, sin concesiones retóricas a elementos externos de ningún tipo (Harnack, 1981, 62). Por ejemplo, la africana y «montanista» *Passio SS. Felicitatis et Perpetuae* (III, IX, XXI), fechable en torno al 203, pone en boca de Perpetua una alusión pasajera a las malas condiciones de la cárcel y a la brutalidad de los soldados, pero ello no le impide reconocer en Pudente, *praepositus* de la prisión, a un oficial atento y servicial con ella y sus colegas cristianos. En cambio las actas escritas a partir de la persecución tetrárquica, copian la imaginería belicista que hemos visto en Cipriano y otros cristianos de su tiempo, e incluso la enriquecen con nuevas y más ampulosas metáforas castrenses, como *legiones dominicae*, *exercitus christianus* o *exercitus domini*. De este modo, en las *Actas de Saturnino y otros santos de África* (I-III y XV) se puede leer: «En tiempos de Diocleciano y Maximiano declaró el diablo la guerra a los cristianos del siguiente modo: exigió que se entregaran los sacrosantos Testamentos del Señor y las Escrituras divinas para ser quemadas, mandó destruir las basílicas

53. Eusebio (*HE*, VIII, 10, 2-10) también ha conservado una emotiva carta de Fileas a los cristianos de Tmuis en la que narraba los sufrimientos de los mártires. La versión latina que hizo Rufino de esta carta, las actas latinas de su martirio y el texto griego, parcialmente conservado en el papiro Bodmer XX, pueden verse en Musurillo, 1972, 324 ss. Una traducción castellana de estas actas y de las de Filoromo se encuentra en Ruiz Bueno (1975, 1147-1157). Cf. además Halkin (1963, 5 ss.) y Barnes (1982, 183). Clodius Culcianus, el prefecto de Egipto que interrogó a Fileas, ejerció su cargo al menos entre febrero del 303 y mayo del 306.

consagradas al Señor y prohibió que se celebraran los ritos sagrados y las santísimas reuniones del culto. Mas el ejército del Señor Dios (*exercitus Domini Dei*) no pudo soportar tan feroz mandato y sintió horror de tan sacrílegas órdenes. Y así, empuñando al punto las armas, salió a batalla para luchar, no tanto contra los hombres cuanto contra el diablo... Volaban, pues, de todas partes al campo de batalla incontables escuadrones de confesores (*immensa agmina confessorum*), y donde quiera hallaba cada uno al enemigo, allí sentaba los reales del Señor. Así fue como en la ciudad de Abitinas, al resonar la trompa guerrera en casa de Octavio Félix, los gloriosos mártires levantaron las banderas del Señor (*dominica signa*)... Camino de este primer campo de batalla rompía marcha Dativo... Seguíale el presbítero Saturnino... A estos dos seguía todo el escuadrón del Señor, en que centelleaban esplendentes las armas del cielo, el escudo de la fe, la loriga de la justicia, el casco de la salvación y la espada de dos filos de la palabra de Dios. Confiados en ellas, prometían a los hermanos la esperanza de la victoria... Mas las legiones del Señor (*legiones dominicae*), en las que Cristo, luz eterna, refulgía con el esplendor deslumbrante de los años celestes, se lanzaban al combate con nueva valentía y constancia...». Teniendo en cuenta estas observaciones y a sabiendas de que toda clasificación puede ser equívoca y arbitraria, distinguiremos dos grandes grupos de actas: 1) aquellas cuyo carácter legendario impide discernir con certeza algún elemento histórico (aunque algunas sin duda lo tienen) y 2) las que han conservado hechos o personajes históricos más o menos fácilmente constatables. No es necesario volver a subrayar que, por la imprecisión de sus límites, en medio queda una inmensa nebulosa de textos hagiográficos cuya verosimilitud está por determinar, que tal vez algunos serán reconsiderados en el futuro y que muchos otros permanecerán para siempre en el arcano de la historia. Y en todos los casos, el lector moderno tendrá presente que estos textos, incluso cuando recrean de manera novelada un pasado ficticio, reflejan con fidelidad la ideología de la época en que se escribieron y divulgaron. Por esta razón, aun siendo en su inmensa mayoría un producto de la imaginación tardoantigua y medieval, constituyen un documento histórico de inapreciable valor... para estas edades tardías (Berchem, 1956, 24; Webster, A.F.C. 1980, 3 ss.).

Son muchas las actas y leyendas de militares víctimas de las persecuciones tetrárquicas, cuyos contenidos novelescos apenas permiten su aprovechamiento como fuente histórica del tiempo en que se desarrolla el drama. Por eso debemos limitarnos a citar las más populares o aquellas

cuyo valor documental ha sido más discutido. Entre ellas se encontrarían las noticias antiguas sobre el soldado Albano, el primer mártir cristiano que recuerda la tradición en Britania, en cuyos ejércitos apenas se difundió el cristianismo[54]. Fue ejecutado en Verulamium, junto a otros compañeros, durante la persecución de Diocleciano, según narra Gildas (Delehaye, 1933, 362). Beda (*Hist. Eccles.* I,7) popularizó su vida, sirviéndose de diversos relatos, y también Fortunato (*Carm.* VIII,3, 155. *Vita S. Albini*: PL 88, 479-85) atestigua la antigüedad de su culto.

Las actas de Andrés el tribuno, muy tardías y fantasiosas, tienen sin embargo entre sus principales protagonistas al *dux* Antíoco, personaje histórico (*PLRE* I,71) que también aparece en la leyenda de Sergio y Baco. Andrés era tribuno durante la invasión de los persas, en tiempos de Galerio, a los que venció con el auxilio de Cristo. Este dato permite fechar su hipotético martirio después del 296. Su leyenda dice que fue ejecutado con sus soldados por negarse a rendir culto a los ídolos (*ASS* 36. Agosto, III, 720-726).

Las *acta Archelai* o «Disputa de Arquelao con Manes», es una composición literaria escrita en la segunda mitad del siglo IV y carente de valor histórico. El episodio más interesante es la leyenda de Marcelo, un rico cristiano que en una ocasión rescató a 7700 prisioneros de guerra en Carchar (Mesopotamia): muchos de ellos, agradecidos, abrazaron la fe despojándose del cinturón militar, pero otros volvieron a sus campamentos. Aunque imaginada, esta doble conducta es sin duda un fiel reflejo de la realidad tardorromana (Cadoux, 1919, 260. Cf. *supra,* p. 107).

El mártir Calístrato, de posible origen cartaginés, encontró la muerte en Roma, durante el reinado de Diocleciano, por rezar a su dios, aunque se defendió alegando que se había alistado voluntariamente y había sido siempre un excelente soldado, obediente y combativo: la única orden que incumple es la de sacrificar a los ídolos. Arrojado en un saco al mar, unos delfines lo devuelven a tierra, donde predica y convierte a 49 soldados. Tras ser todos ellos decapitados, otros soldados cristianos llevaron sus cuerpos a un lugar donde posteriormente se levantaría una iglesia[55].

54. Cf. W.H.C. Frend (The Christianization of the Roman Britain, en Barley, M.W. y Hanson, R.P.C. (eds.), *Christianity in Britain 300-700*, Leicester, 38) y Watson (1968, 51-54).

55. Texto en *PG* 115, 881-900. Traducción inglesa Conybeare, 1896, 289-336, con un interesante estudio previo de las actas en pp. 273-288. Cf. además Halkin, 1983, 233 ss.

Al mundo de la ficción pertenecen también las leyendas sobre Emeterio y Celedonio, soldados de *Calagurris* (Calahorra, Hispania) que desertaron en tiempos de Diocleciano y fueron inmortalizados por Prudencio, aunque, según indicamos anteriormente, éste reconoce que sus actas no se conservaban (*Peristephanon* 1). Prudencio dice que la *virtus* de estos santos se había templado en la guerra y en las armas, pero se negaron a cumplir la orden imperial de idolatrar y decidieron abandonar las indignas actividades militares. La sepultura de estos mártires y *patroni mundi* se convirtió pronto en un lugar de peregrinación de toda la cristiandad[56].

La pasión de Nereo y Aquileo (Achelis, 1893, 1-23) se remonta, posiblemente, al siglo V o VI, y en ella no consta que fuesen militares, sino eunucos de Flavia Domitilla, sobrina del emperador Domiciano, a los que bautizó el mismísimo san Pedro. Entre sus méritos se cuenta haber convencido a su dueña de la grandeza espiritual de la virginidad, disuadiéndola así de su inminente matrimonio. Denunciados ante Domiciano, estos tres paladines de la castidad fueron exiliados a la isla Pontia y luego martirizados en Terracina. Su asociación con el ejército deriva solamente del epitafio que les dedicó el papa Dámaso (*Epigr.* 8): «Los mártires Nereo y Aquileo se habían enrolado en el ejército y habían ejercido la cruel tarea de llevar a cabo las órdenes del tirano [¿Domiciano?], estando a veces prestos a cumplir por miedo su voluntad. ¡Oh milagro de la fe! De repente cesaron en su furia, se convirtieron, huyeron del campamento de su malvado comandante, arrojaron sus escudos, su armadura y sus jabalinas ensangrentadas. Confesando la fe de Cristo, dieron alegre testimonio de su triunfo. Aprended ahora de las palabras de Dámaso qué grandes cosas puede alcanzar la gloria de Cristo» (Ferrua, 1942, 101-105; Helgeland, 1979, 825). Tampoco dice las causas ni el lugar o fecha del martirio. Aunque nadie concede mayor credibilidad ni a la pasión ni al epitafio damasiano, la leyenda podría aludir a la persecución de Diocleciano (Franchi de' Cavalieri, 1909, 43-55; Cadoux, 1919, 153-4). De su popularidad en el siglo IV no solo habla el citado epitafio: en el cementerio de la Via Ardeatina, conocido precisamente bajo el nombre de Flavia Domitilla, donde fueron inhumados, se les levantó una basílica de considerables proporciones, cuyos restos fueron descubiertos en las excava-

56. Cf. García Rodríguez (1966, 321-324) y U. Espinosa (*Calagurris Iulia*, Logroño, 1984, 212-222).

ciones efectuadas durante el siglo XIX. En una columna del altar puede verse un relieve de san Aquileo en el momento de ser decapitado (Gaiffier, 1957, 42; Quacquarelli, 1982, 204, fig. 5).

Las actas del martirio de Polyeuctes fueron supuestamente escritas por Nearco, su compañero de armas, y nos han llegado en el original griego y en una versión armenia[57]. Sorprendentemente, en ellas se afirma que Polyeuctes murió, en Melitene, bajo el reinado de Decio y Valeriano, emperadores que nunca gobernaron conjuntamente. El texto también confunde las persecuciones de estos dos emperadores y la de Galerio. Estos errores delatan, además de su redacción tardía, la ignorancia histórica propia del Bajo Imperio. Conybeare (1896, 125) creía ver una doctrina herética en el hecho de que el mártir vaya al cielo sin ser bautizado ni recibir sacramento alguno, pero olvida que el martirio era en sí mismo un bautismo, y más preciado por cierto que el bautismo ritual, según indicamos anteriormente. Por otra parte, la popularidad de este santo, aunque notoria en la Antigüedad Tardía, se debe sobre todo al drama que sobre este héroe compuso, muy libremente, Corneille.

Más interesante es el caso de Procopio[58], del que nos ha llegado una documentación extraordinariamente rica (Delehaye, 1955, 119 ss.). En su opúsculo *Sobre los mártires de Palestina*, del que se conservan diversas versiones (Ruiz Bueno, 1975, 901-902 y 941-943), Eusebio lo considera el primer mártir de esa región durante el primer año de la persecución de Diocleciano (7 de junio del 303), pero no dice que fuese un soldado, sino lector y exorcista de la iglesia de Escitópolis, donde también hacía los oficios de intérprete griego de la lengua siríaca. Desde su infancia había llevado una vida rigurosamente ascética, entregada por completo a la caridad, la meditación y lectura de las divinas Escrituras. Fue ejecutado en Cesarea por negarse a sacrificar a los dioses primero y a los emperadores después, alegando que él, como Homero (Il. II, 204) solo reconocía a un soberano, afirmación ésta que el juez Flaviano interpretó como una oposición política al sistema tetrárquico. Otras fuentes hagiográficas atestiguan la antigüedad de su culto en Escitópolis y sobre todo en Cesarea, convertida pronto en lugar de peregrinación. La fama de su santidad no tardó en extenderse fuera de Palestina y su

57. Texto en Aubé (1882, 73-104, con versión del texto griego), Conybeare (1896, 126-146, con versión del texto armenio) y Delehaye (1909, 214-233).

58. *ASS* 21 (junio, I), pp. 48-50; Delehaye, 1909, 214-227.

pasión fue adornada con numerosos milagros y hechos prodigiosos (Delehaye, 1955, 123 ss.). Algunas leyendas lo presentan como un enemigo feroz de los cristianos que, como Pablo, cambió su odio en apasionada fe gracias a una espectacular visión de Cristo. Se convierte así en un guerrero espiritual, que destroza los ídolos con el signo de la cruz o bien convierte al cristianismo a otros soldados con los que será al fin martirizado. En estos relatos tardíos es imposible reconocer al personaje sencillo ensalzado por Eusebio, al punto de que algunos sinaxarios señalan fechas diferentes de culto para el lector Procopio y para el oficial homónimo. Su metamorfosis en soldado de Cristo, al igual que las de Jorge, Teodoro, Mercurio, Menas o Demetrio, prueba una vez más el gusto tardorromano por el mártir militar, a semejanza quizá de san Martín, y el valor puramente literario que cabe conceder a este tipo de pasiones (Delehaye, 1909, 1-119; Frend, 1980, 155 ss.)[59].

Del soldado y mártir Próculo apenas sabemos que fue torturado y ejecutado en Bolonia en tiempos de Maximiano (*ASS* 21; junio I, 48-50). Su culto parece que llegó, sin embargo, hasta Campania y el sur de Francia (Delehaye, 1933, 301, 356).

Más célebre fue Sebastián, cuya pasión se ha atribuido falsamente a Ambrosio (*ASS* 2; enero, II, 629-642.), donde figura como un personaje destacado de la guardia de Diocleciano (*inter primos palatii*). Fue ejecutado, por negarse a jurar por el emperador, en fecha imprecisa: su leyenda hagiográfica dice que ocurrió bajo el consulado de Maximiano y Aquilino, pero el primero fue cónsul el año 287 y el segundo el 286. Ambrosio afirmaba que murió en Roma durante la gran persecución (*Expos. in Ps.* 118, 20,44). Un testimonio aislado, pero significativo, de su popularidad es la inscripción aparecida en Bornos (Cádiz) donde se afirma que allí se encontraban las reliquias de Sebastián junto a las de otros ilustres mártires (Hübner, *IHC*, 90).

También Sergio y Baco son presentados como altos oficiales (*primicerius* y *secundocerius*) de la *schola gentilium* en el ejército de Galerio

59. Delehaye (1909, 106-108) pensaba que el culto al mártir militar Demetrio, patrón de Tesalónica, se desarrolló con el traslado a esta ciudad de algunas reliquias del santo diácono Demetrio de Sirmium, pero es más verosímil y sugerente, aunque especulativa como él mismo reconoce, la hipótesis reciente de Woods (2000): en época de Teodosio se llevaron a Tesalónica algunas reliquias de Emeterio de Calagurris (probablemente un *orarium* y un anillo de oro), siendo luego confundido el nombre del santo hispano con el de Demetrio.

acantonado en la frontera siria[60]. Ambos cayeron en desgracia al negarse a sacrificar en el templo de Zeus, siendo humillados (se les paseó vestidos de mujer por el centro de la ciudad) y posteriormente torturados por orden del *dux* Antíoco en Barbalissus y Tetrapyrgion, fortalezas situadas cerca de Rusafa (Poidebard y Mouterde, 1949, 109 ss.). Baco murió de los latigazos recibidos y su cuerpo fue arrojado a las alimañas, pero éstas, en lugar de devorarlo, lo velaron. Tras ser enterrado por unos monjes, se apareció a Sergio para infundirle ánimos ante sus inminentes torturas (que un ángel curaría cada noche) y ejecución. Ésta fue seguida de varios milagros y portentos. La *passio*, obviamente, merece escasa credibilidad histórica (Delehaye, 1966, 238). Franchi (1953, 194-9) sospechaba que su pertenencia a la citada *schola*, responsable de la seguridad del emperador, y otras circunstancias de su hagiografía pueden ser una simple imitación de la leyenda de Juventino y Maximino (a los que aludiremos en el capítulo IX): de hecho, en los monumentos más antiguos Sergio figura solo, la propia pasión los hace morir en días y ciudades distintas de Asia Menor y en lugares distintos se localizaban sus tumbas. Incluso cuando aparecen juntos, Baco suele quedar a la sombra[61]. La verosimilitud de ambos martirios ha sido recientemente reivindicada por el profesor Woods (1997, 335 ss.), que los cree inspirados en algún relato de la actividad anticristiana de Juliano el Apóstata en Antioquía a finales del 362.

Al nombre de Teodoro se asocian múltiples relatos hagiográficos (Delehaye, 1909, 127 ss. Conybeare, 217 ss.), a semejanza de lo visto con Procopio, y a él le consagró un panegírico Gregorio de Nisa (*BHG* 1760) suplicándole que, junto a los demás mártires, uniese sus oraciones a las suyas para obtener los favores que acababa de solicitar (*Oratio de S.Theodoro*: PG 46, 736-48). El obispo capadocio, que escribió esta obra el 381, lo exaltó en su basílica y ante su propia tumba, pero no

60. Van den Gheyn (1895, 375-395). Cf. Frank, 1969, 54-55. Una traducción inglesa (y poco precisa) de la pasión (*BHG* 1624) puede verse en Boswell, J. (1994) *The Marriage of Likeness: Same-sex Unions in Pre-Modern Europe*, N.York, 375-390.

61. Delehaye, 1933, 210. cf. además pp. 92, 163, 186, 188, 209, 213, 325. Sergio fue enterrado en Rusafa, conocida luego como Sergiópolis, y sobre su tumba se levantó una basílica martirial de la que se han descubierto algunos restos que se remontan a principios del siglo VI. Al parecer, este martyrium reemplazó a un edificio construido un siglo antes. Un análisis detallado de los numerosos testimonios literarios, epigráficos y arqueológicos sobre el culto a este mártir puede verse en E.K.Fowden (1999, 60 ss.), que fecha el martirio en 312, bajo Maximino Daya (*Ibid.* 15-16).

sabemos si ésta se encontraba en Amasia (Helesponto), lugar legendario del martirio, o acaso en Eucaita (cuyo emplazamiento exacto se desconoce), lugar de peregrinación durante la Edad Media (Delehaye, 1909, 11-17). Unas versiones (*BHG* 1761) lo presentan como un simple soldado de la *legio marmaritanorum* (Amasia), que se niega a cumplir la orden de sacrificar dada por Galerio y Maximino y prendió fuego al templo de Magna Mater de esa ciudad sobre el 305: antes de ser ejecutado en la hoguera, se le apareció Cristo y un coro de ángeles, y una devota, Eusebia, llevó luego su cuerpo a un lugar llamado Eucaita (Momigliano, 1996, 347; Woods, 1998). Otras narran el martirio de un Teodoro que era soldado cuando Licinio inició la persecución y que ascendió en el escalafón gracias a su heroicidad frente a los bárbaros, siendo ejecutado, tras convertir a otros muchos soldados, por negarse a idolatrar: «el año pasado- escribe Gregorio de Nisa (*PG*, 46, 737)- puso fin a la horrible guerra de los feroces escitas haciendo vibrar no el yelmo ni la espada reluciente... sino la cruz omnipotente de Cristo que aleja los males» (Delehaye, 1909, 151 ss. Quacquarelli, 1982, 170). Algunos textos antiguos consideran que Basilisco, también militar, era pariente suyo (Delehaye, 1933, 172). La leyenda de Teodoro gozó de gran popularidad en el Bajo Imperio y la Edad Media, dejando una profunda impronta en otras pasiones de la época, como la de Maximiliano y Teágenes.

Según los dos relatos que nos han llegado de su martirio (*BHG* 1862 y 1863), el soldado egipcio Varo sintió compasión por siete eremitas detenidos durante el reinado de Galerio, los visitó en prisión, los desencadenó y les llevó alimento. Cuando fueron juzgados se decidió a compartir su suerte y fue con ellos condenado y ejecutado. Alegando que era su viuda, Cleopatra, una mujer de Palestina presente en el juicio, consiguió llevarse el cadáver a su pueblo, cerca del monte Tabor, donde el mártir realizó muchos milagros. Cuando el hijo de Cleopatra iba a ingresar en el ejército, ella construyó una basílica en honor de Varo con el fin de obtener el patrocinio de éste sobre su hijo: sorprendentemente, éste murió enseguida, pero Cleopatra se sintió consolada al saber por un sueño que Varo se lo había llevado con él para servir en la milicia del Señor. Siete años después se uniría a ellos la propia devota. La *passio* es inequívocamente ficticia, aunque, como ha mostrado Woods (1996, 177 ss.), nos da una información inestimable sobre la época en que fue escrita, no antes del siglo V: auge de la vida monacal, recurso al culto a los mártires para prestigiar pueblos e iglesias apenas conocidas, papel relevante de la mujer

en la invención y tráfico de reliquias, paralelismos de la milicia terrenal y celestial...[62]

Entre las actas noveladas que contienen, con toda probabilidad, un núcleo impreciso de verdad histórica, cabe destacar las de *Fabius*, *Tarachus*, *Luxorius* y los *Quattuor Coronati*. La de *Dasius* tiene aún más elementos históricos y no faltan historiadores que la consideran auténtica. De todas ellas, solo señalaremos aquí los aspectos más esclarecedores sobre las actitudes cristianas ante el ejército y el uso de la fuerza.

Fabius[63], joven virtuoso y de familia noble, servía en el ejército como *vexillifer* del *praeses provinciae*, es decir, encargado de llevar el *vexillum praesidale* y de custodiar y administrar los bienes del regimiento estacionado en Cesarea (Mauritania Cesariense). Era, por tanto, un soldado de confianza, cuyo martirio se atribuye a su negativa a portar el *vexillum*, alegando que en éste solo aparecen «imágenes de muertos» (posible alusión a los divinizados emperadores reinantes cuyas imágenes se reproducían en la insignia[64]) y que él ha dejado de ser soldado del césar para hacerse *miles Christi*. Fabio tomó esta decisión cuando el *praeses* iba a leer ante el *concilium provinciae* los *edicta feralia* (*passio*, 3), quizá el decreto imperial contra los cristianos del año 304[65], pero su martirio no se enmarca, obviamente, en el contexto de la gran persecución, sino que obedece a una actitud antimilitarista personal y espontánea, similar a la de Ginés, Marcelo o Maximiliano, que veremos más adelante. Franchi de' Cavalieri (1935, 101) afirmaba que los hechos narrados permiten incluir a Fabio en el grupo histórico de mártires militares, junto a los antes citados, Nereo

62. Una inscripción musivaria de la Edad Media parece atestiguar el culto de Varo en Casale Monferrato, a donde probablemente llevaron sus reliquias, desde Palestina, los caballeros templarios, según O.Musso y F.Santi (Un nuovo documento del culto di San Varo e i Templari a Casale Monferrato, *Hagiographica*, 2, 1995, 177-186).

63. Texto de las actas en Smedt, 1890, 123-134.

64. Aunque algunos textos cristianos también llaman *morti* a los dioses paganos en general (Clemente, 3,1; *Didascalia*, 6,3; *Passio s.Vincenti*, 5; Lactancio, *Inst.Div.* II, 2 y 4), en estas actas parecen aludir a los emperadores, pues a sus representaciones se les suelen llamar *imagines* (como en la pasión) y *simulacra* a las de los dioses.

65. Según el título de la pasión, los hechos ocurrieron el 31 de julio del año en que fueron cónsules Diocleciano y Maximiano, y más adelante (*passio*, 2) se dice que en esa fecha ambos emperadores eran *augusti* mientras que Constancio y Galerio eran *caesares* (el texto dice, erróneamente, *consulibus* en lugar de *caesaribus*). Si estos datos son correctos, el año de su martirio pudo ser el 293, 299, 303 ó 304. Monceaux (1905, III, 122-126) daba por seguro el 299. Cf. además Allard (1903-1908, vol. 4, 463 ss.), Delehaye (1936, 301) y Helgeland (1979, 823).

y Aquileo, Teágenes[66] y, quizá, los milaneses Víctor, Nabor y Félix (Ambrosio, *Hymn.* 10). Tan solo los discursos atribuidos al mártir y a sus interlocutores así como la puesta en escena serían una recreación literaria del hagiógrafo: se puede retener como cierto que Fabio rehusó el servicio militar por razones religiosas y lo hizo cuando se celebraba una asamblea provincial. También Gabba (1974a, 93), sin dar ninguna razón en particular, considera este martirio, el de Marcelo y el de Tipasio «casi senza dubbio storici». Su verosimilitud parece, en efecto, avalada por la moderación con que el *praeses* juzga este caso, limitándose a encarcelar a Fabio y a interrogarlo posteriormente, buscando siempre su retractación sin medios coactivos. De hecho, el hagiógrafo intenta elevar el tono patético de los acontecimientos recreándose en los terribles sufrimientos que Fabio estaba dispuesto a soportar. Pero no hubo lugar a ello, sino que finalmente fue condenado a muerte y decapitado.

La pasión prosigue, sin embargo, con una leyenda de contenido y tono muy diferente. Tras negar el sepelio de los restos mortales durante tres días (fuese para acentuar el paralelismo con la pasión de Jesús, fuese *in terrorem et in exemplum* al uso romano), el *praeses*, tan comedido con el rebelde, se ensaña ahora con su cadáver y ordena que la cabeza y el resto del cuerpo sean empaquetados en redes diferentes, llevados a alta mar y arrojados al agua cargados de piedras en puntos muy distantes. Recordando sin duda la popular visión de Ezequiel (37, 1-10) sobre los huesos calcinados que se ensamblan, recobran formas carnales y reciben de nuevo el aliento de la vida, la cabeza y el tronco de Fabio volvieron a unirse milagrosamente y su cuerpo fue depositado en las costas de la alejada ciudad norteafricana de Cartenna. Pio Franchi (1935, 108 ss.) ve en esta segunda parte un relato ficticio, popular sin duda entre los fieles de esta ciudad, cuyo objetivo era justificar la veneración de las reliquias del mártir en un sitio tan alejado del lugar de su ejecución y, posiblemente, rechazar de paso las reclamaciones que los cristianos de Cesarea pudieran formular sobre tan preciado tesoro (Delehaye, 1933, 391; Idem, 1936, 302).

Dadas sus similitudes con la pasión del cesaraugustano san Vicente, es muy probable que el redactor la tuviese delante cuando dio forma a

66. La *passio* de Teágenes, del que hablaremos en el capítulo siguiente (pp. 474-5), está contaminada por datos procedentes de diversos textos hagiográficos y apenas merece credibilidad histórica. Cf. Delehaye (1909, 17 ss. y 1933, 147-148), Siniscaldo (1974, 130-131) y Woods (1998).

esta parte de la leyenda de Fabio a fines del siglo IV o inicios del siguiente. La parte primera, la más realista, guarda, en cambio, una gran similitud con la pasión de Ginés de Arles, venerado en ciudades muy alejadas del lugar donde fue martirizado (Delehaye, 1933, 348-349): escrita también a inicios del siglo V, cuenta que el santo ingresó muy joven en el ejército, donde ejercía las funciones de estenógrafo (*militaris exceptor* o quizá *cancellarius in officio praesidis praefectus*), y que, al estallar la gran persecución, arrojó su tablilla de escribir (*cerae*) ante el tribunal donde se daba lectura al edicto imperial de persecución y se dio a la fuga. En su lugar de refugio (posteriormente identificado con Arles) el obispo le negó el bautismo por ser demasiado joven. Poco después, Ginés fue localizado por sus perseguidores a orillas del Ródano y, aunque logró atravesarlo a nado, sería al fin capturado y allí mismo apuñalado, como correspondía a un desertor. La verosimilitud de este relato deriva en gran medida de la timidez que mueve a este héroe fugitivo, envalentonado tan solo en un momento posiblemente inventado por el hagiógrafo, y del que se sospecha que pudo no recibir el bautismo precisamente por su cobardía: su muerte al salir del agua puede igualmente entenderse como una imagen literaria del sacramento (Franchi de' Cavalieri, 1935a, 205-7). Aunque sea como hipótesis, es, pues, presumible que nos encontremos ante uno de los numerosos militares cristianos que, en momentos de peligro, optaron por abandonar el ejército y desertar, actitud que a muchos de ellos les costaría la vida.

Ferreolo -otro desertor que escapa milagrosamente de la cárcel, atraviesa a nado el Ródano y es ejecutado cerca de Viena, donde el pueblo cristiano le da sepultura-, podría ser un caso similar, pero su leyenda, escrita a imagen de la de Ginés, parece pura ficción (Franchi de' Cavalieri, 1935a, 210 ss. Crescenti, 1966, 257-261). Lo más interesante de su *passio*, escenificada durante la persecución de Diocleciano, es que expresa con total nitidez su total identificación con la milicia, incluyendo el combate y la violencia, pero prefiere la deserción y el martirio antes que sacrificar («Soy cristiano y como tal no debo sacrificar a los dioses. Sirvo a los emperadores en tanto que se respete mi religión... me hice soldado para combatir a los enemigos del Estado, no a los cristianos»). No obstante, de haber algo de verdad en su vida no lo sería su condición militar, sugerida evidentemente por su modelo hagiográfico. Algunas leyendas consideran que fue martirizado, junto a su amigo Juliano de Brivas (otro desertor carente de verosimilitud histórica), en esta ciudad gala de la Avernia. De hecho, la cabeza de Juliano acabó depositada y venerada en el mismo

sarcófago vienés de Ferreolo, y ambos gozaron de gran popularidad tanto en Viena como en las basílicas que se levantaron a cada uno en Brivas. La pasión de Ginés sirvió, pues, de inspiración a la de Ferreolo y la de éste lo fue para el redactor de la *passio Iuliani*. Pero solo el primero, Ginés, tiene algunos visos fiables de haber servido en la milicia. La pasión de Juliano narra, sin embargo, una anécdota curiosa en la que se ha pretendido ver un sutil contenido histórico: pasaba por Brivas una dama española que se dirigía desconsolada a la corte de Tréveris, donde su marido iba a ser juzgado por el emperador y todo presagiaba su inevitable condena a muerte. La dama parece contentarse con rescatar el cadáver y enterrarlo en su patria, pero, siguiendo el consejo de dos ancianos de Brivas, recurre a la protección de san Juliano y le promete construir un oratorio sobre su tumba si encuentra vivo a su marido. Y en efecto, el emperador no solo le otorgó el perdón, sino que además le devolvió su dignidad y honor. Es muy probable que estemos ante una versión literaria del juicio de Tréveris (385) donde el emperador Máximo condenó a Prisciliano y algunos de sus seguidores y perdonó a otros. La dama española bien pudo ser la esposa de uno de aquellos priscilianistas procesados en Tréveris y al final absueltos (Sulpicio Severo, *Chronica*, 2,51,4). En un alarde de innegable imaginación, Babut[67] llegó incluso a preguntarse si el mártir Juliano de Brivas no sería en realidad el priscilianista homónimo decapitado en Tréveris, por orden de Máximo, junto a otros secuaces de la secta, como Encrocia, Latroniniano y Felicísimo. Es una hipótesis insostenible documentalmente porque ninguna tradición vincula a Juliano con Tréveris ni Máximo fue tenido por un emperador perseguidor. Pero no por ello se debe reprochar a Babut, como hace Pio Franchi (1935a, 229), su arriesgada incursión en las tinieblas de la historia y llegar un poco más allá de lo que quisiera la prudente máxima latina: *non plus sapere quam oportet sapere*.

Las actas de *Tarachus*, natural de Claudiópolis de Isauria, y sus compañeros Probo de Panfilia y Andrónico de Éfeso[68], a las que Ruinart (siglo XVII) dio una gran credibilidad, han sido desechadas, como documento fidedigno, por la crítica moderna. Así se deduce de su lenguaje

67. Saint Julien de Brioude, en *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, 5, 1914, 97-116.

68. *ASS*, 53 (Octubre, V), 566-584. El texto griego (al parecer, el original) y latino, así como su traducción castellana, pueden verse en la edición de Ruiz Bueno, 1086-1140.

rebuscado, los numerosos traslados e interrogatorios, la desmesurada crueldad de los torturadores o los milagros de sus curaciones en la cárcel (donde Andrónico sana inmediatamente, por mediación divina, de las heridas provocadas por la tortura) y en el anfiteatro (donde las fieras, lejos de atacar sus maltrechos cuerpos, lamían amorosamente sus heridas y se postraban a sus pies). Incluso la recuperación de sus cadáveres, degollados y confundidos en la noche entre la masa de otros ajusticiados, se realizó milagrosamente, gracias a un astro que se posó sobre ellos, permitiendo así que los fieles se llevasen sus reliquias y las depositaran luego en un lugar que también Dios eligió mediante una estrella. No obstante, la leyenda precisa que los tres fueron juzgados, por negarse a sacrificar a los dioses, por el *praeses* Fl. Gaius Numerianus Maximus (*PLRE* I, 588) y que, con anterioridad, Táraco había conseguido licenciarse sin problemas. Esto era ciertamente lo estipulado en las primeras medidas de depuración militar ordenadas bajo Diocleciano y por eso Harnack (1904, 479-480) vio en este relato visos de verosimilitud, aunque no en el martirio cruel que sufrió posteriormente, «el año primero de la persecución» (el 304, según el historiador alemán). También es realista su condición de ciudadano romano, su avanzada edad (60 años) y el hecho de que, al ser preguntado por su nombre, Táraco diga haber recibido el de Víctor cuando se alistó en el ejército, práctica que será imitada por los cristianos con ocasión de su bautismo, momento en el que solían tomar un nuevo nombre[69]. Estas actas, como era costumbre en las iglesias antiguas, pasaron de una comunidad a otra como un texto de edificación. Pero lo más interesante es que, según se dice en el prólogo, la primera transcripción del documento judicial se consiguió mediante el soborno de un *speculator* al que se le dieron 200 denarios. Es muy probable que éste fuera el medio principal del que se valieron los cristianos para conseguir una copia de las actas procesales.

Luxorius, llamado también Ruxorius en textos tardíos, era un marinero que se convierte al leer el Salmo 85, quizá un caso único de conversión mediante lectura de la Biblia... (*ASS*, 37. Agosto, IV, 416-417). Sufrió martirio por negarse a sacrificar a los ídolos, aunque el *praeses* de Sardinia

69. Sobre la popularidad del nombre Víctor entre los cristianos del Bajo Imperio y su atribución a numerosos mártires de dudosa consistencia histórica en la hagiografía de la época, cf. Rütten, 1936 (y las recensiones a esta obra de A. Momigliano en *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 15, 1937, 410-412 y W.Derouaux, *AB*, 55, 1937, 359) y Berchem, 1956, 27.

que lo juzgó, *Delphius* (*PLRE* I, 247) trató por todos los medios de que depusiese su obstinada actitud. Al final fue enviado a Roma y allí decapitado. La pasión parece un embellecimiento literario de un relato auténtico. Realistas son, al menos, los pormenores administrativos que se dan de la isla, gobernada por un *praeses* con residencia en *civitas Calaritana* (Cagliari), ciudad que mencionan las actas. Es probable que Luxorio fuera un marinero de la flota del *Misenum*, que en parte se hallaba amarrada en el puerto de esa ciudad (Helgeland, 1979, 825).

La pasión de los *Quattuor Coronati* es un caso paradigmático de las complejidades del género hagiográfico y de su difícil utilización como fuente histórica. La leyenda[70] se sitúa en los primeros años del siglo IV, en las canteras cercanas a Sirmium (Panonia), de propiedad imperial, donde trabajaban 622 obreros bajo la dirección de cinco capataces (a los que el hagiógrafo denomina filósofos). A estos trabajadores se suman criminales, condenados a las minas y cristianos, entre ellos el obispo Cirilo de Antioquía. En los talleres de escultura se elaboran obras de todo tipo, muchas de ellas relacionadas con la religión y el culto clásico: una estatua del dios Sol, una cuadriga destinada a un templo, victorias y cupidos, etc. El autor de la pasión describe con detalle y viveza la vida cotidiana de los obreros y «filósofos» así como la visita del emperador y su interés por los trabajos de los mejores escultores, que resultan ser cuatro cristianos: Claudius, Castorius, Simpronianus y Nicostratus. Diocleciano se siente fascinado por la pericia de estos artesanos y les hace algunos encargos, sin importarle nada que sean devotos de la religión proscrita. Simplicius, otro escultor de élite, pero pagano (y por ello proclive a cometer algunos fallos técnicos...), queda igualmente sorprendido por el poder de Cristo, en cuyo nombre realizan a la perfección su tarea los cuatro cristianos, y pide instruirse en su doctrina: poco después es bautizado por Cirilo[71]. Los cinco escultores empiezan a producir tallas impecables, siempre protegidos por la señal de la cruz, y reciben la felicitación personal del emperador, que les hace otros pedidos. De nuevo satisfacen plenamente

70. El texto de la pasión fue publicado por Delehaye en *ASS* 68, noviembre III, 765-71. Al propio Delehaye se deben los mejores estudios sobre la misma (1913, 63-71 y 1921, 328-344). Cf. además Duchesne (1911a, 231-46) y Franchi de' Cavalieri (1912, 57-66).

71. Según Pio Franchi (1912), Simplicius pudo ser un añadido posterior del redactor de la pasión, quien seguiría así el frecuente procedimiento hagiográfico de incorporar al relato la vida de un santo venerado en la región, pero que en principio no guardaba relación alguna con los otros.

el gusto imperial, pero se niegan a esculpir una estatua de Asclepios, divinidad especialmente querida por Diocleciano. Los «filósofos» y los demás artesanos paganos, carcomidos por la envidia, aprovechan la ocasión para acusarlos de magia y de trabajar por Cristo. Entusiasmado con la belleza de sus trabajos, Diocleciano ignora inicialmente estas acusaciones, pero la insistencia es tanta que al final ordena una investigación al tribuno Lampadius. Aunque tampoco éste encuentra cargo alguno contra los excelentes escultores, su muerte repentina y la acusaciones incesantes del entorno pagano, entre otras peripecias, hacen que Diocleciano decida encerrar a los mártires en cajas de plomo y arrojarlos al río. Al conocer la noticia, Cirilo muere de pena. A los cuarenta días un tal Nicodemo se lleva las cajas de plomo a su casa.

La leyenda cambia aquí súbitamente de escenario y de protagonistas. Han pasado once meses y Diocleciano, de paso por Roma, decide construir un templo y una estatua al dios Asclepios en el monte Celio, en las termas de Trajano. Todos los soldados son luego obligados a visitar el santuario y sacrificar. Pero cuatro cristianos *cornicularii* (suboficiales de rango inferior al centurión), cuyos nombres han sido interpolados en algunos manuscritos, se niegan a participar, siendo ejecutados y arrojados sus cuerpos a los perros callejeros. Llegada la noche, san Sebastián y el papa Milcíades recogen los cadáveres y les dan sepultura. Se constata entonces que esto había ocurrido exactamente dos años después del martirio de los escultores panonios, y, como se desconoce la identidad de los cornicularios, Milcíades decide que su aniversario se celebre bajo el nombre de Claudius, Nicostratus, Simpronianus y Castorius.

La pasión de los cuatro coronados narra, pues, la historia de nueve mártires y en ella aparecen tres importantes personajes históricos (Diocleciano, Cirilo y Milcíades), pero es imposible combinar cronológicamente los hechos narrados, aunque solo sea porque Diocleciano abdicó en el 305 y Milcíades fue pontífice durante los años 311-314. Por otra parte, la exactitud de la descripción geográfica y el retrato realista de Diocleciano impiden desechar por fantasioso este relato, como ya hicieron Tillemont (1695, vol. IV, 745) y Harnack (1893, 833; 1904, 478-479). En él hay, sin duda, algo de verdad. Se ha pretendido dar solución a las incongruencias cronológicas eliminando a alguno de los personajes: se ha pensado, por ejemplo, que el emperador aludido no era Diocleciano sino Galerio, que Cirilo no era el obispo de Antioquía y que era otro el obispo de Roma. La solución más plausible la dio Delehaye (1921, 337 ss.), que vio en esta pasión la yuxtaposición de dos leyendas. La primera,

la más antigua y más cercana a la realidad histórica, tendría como escenario Panonia y acabaría con la sepultura de los mártires por Nicodemo. En ella el obispo Cirilo, condenado a las minas en el 303, bautizaría a Simplicius años después. Aunque para entonces ya hubiese abdicado Diocleciano, sabemos que éste se quedó viviendo en la región y se hizo construir un gran palacio en *Salonae* y que también durante su vida como particular se vio dominado por una *infinita cupiditas aedificandi*, como le reprocha Lactancio (*De mortibus*, 7,8). La leyenda de los cuatro coronados, que en principio solo significa los cuatro mártires, muestra, en efecto, que la pasión del tetrarca por el arte era muy superior a su supuesta animosidad anticristiana. Pero el mito triunfó una vez más, como puede constatarse en la popularidad del culto a estos mártires, según podemos colegir de su difusión en Roma y del descubrimiento cerca de Split (Dalmacia), donde estaba el palacio de Diocleciano, de una tumba que presuntamente perteneció a estos cuatro soldados mártires, aunque aquí aparecen designados con otros nombres: Antioquiano, Gaiano, Telio y Pauliniano[72].

Más problemática es la historicidad de la segunda leyenda que compone esta pasión, la que se desarrolla en Roma y la única que en el fondo nos interesa por llevar sus héroes el uniforme militar. Es inverosímil que el papa tuviese problemas para identificar o darle un nombre a los cuatro cornicularios martirizados y hubiera de atribuirle el de unos panonios. Esto solo puede ser obra del hagiógrafo, cuya identidad, por cierto, revelan las actas: un escriba de la oficina catastral llamado Porfirio. Tal vez se viera impulsado a unir ambos grupos de mártires, porque los cuatro coronados de Roma, cuya basílica se levantaba en el Celio, carecían de leyenda: de este modo, sin apenas gasto, tenían una, según afirma con socarronería Delehaye (1921, 339)[73]. Que se les considere soldados es una incógnita, aunque probablemente se deba a una confusión entre *coronati* y *cornicularii* (Delehaye, 1913, 69). En cualquier caso, esta pasión híbrida, como tantas otras elaboradas en la Antigüedad Tardía o la Edad Media, nos informa mucho más de la época y de las ideas de su autor que de los problemas que afrontaron los cristianos ante la milicia a fines del siglo III e inicios del siguiente.

72. Dyggve, E. (1951) *A History of Salonetan Christianity*, Oslo, 74.

73. Duchesne y Pio Franchi, en las obras antes citadas, no aprecian influencia de la leyenda panonia en la romana, por lo que piensan que esta última tuvo un desarrollo autónomo.

Las actas de *Dasius*, conservadas en un solo manuscrito griego del siglo XI[74], han merecido plena fiabilidad para muchos investigadores, sobre todo a principios del siglo XX. Cumont, su primer editor, afirmaba con rotundidad el indudable carácter histórico de la pasión, inspirada a su juicio en documentos oficiales, aunque éstos no fueran directamente usados por el autor y el texto griego que nos ha llegado solo sea una traducción del original latino, plagada además de errores y modificaciones muy importantes: tantas, que el propio Cumont acaba reconociendo la dificultad de deslindar su supuesto contenido histórico de las ampliaciones posteriores (*o.c.*, 5-11). De hecho, la mayoría de los historiadores actuales coinciden en afirmar que se trata de un martirio legendario (Boeft y Bremmer, 1981, 52). La trama se desarrolla en un ámbito espacial y temporal que se pretende, efectivamente, realista. El santo descubrió su condición de cristiano en una fecha y un lugar precisos, el 20 de noviembre del 303[75], en *Durostorum* (*Moesia Inferior*, Bulgaria), cuando se negó a participar en las *saturnalia*, una de las festividades más populares del calendario romano, como sabemos por el obispo Paciano (*Exhort. a la pen.*,1 2-3) y numerosas fuentes clásicas que llegan hasta el siglo VII[76]. Dasio fue elegido por sorteo «rey» de la fiesta, lo cual le permitía gozar a discreción, durante 30 días, de los placeres del vino y del sexo, pero al final debía ser él mismo sacrificado a Cronos (Saturno). Al negarse a participar, fue llevado ante el legado Bassus y condenado a muerte, no sin antes proclamar su fe en el Credo niceno: «no obedezco más que a un solo Dios puro y eterno, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres hipóstasis y nombres en una sola substancia... confieso mi fe en la santa Trinidad».

74. Texto en Cumont (1897, 11-15), Knopf, Krüger y Ruhbach (1965, 91-95), Musurillo (1972, 272-279) y Pillinger (1988).

75. A esta fecha llega Cumont y Helgeland (1979, 783, n. 287) por las minuciosas referencias temporales que dan las actas, incluyendo el día, la hora y la fase lunar, aunque tanto detalle, dicho sea de paso, no es en absoluto garantía de sinceridad, sino más bien lo contrario (Delehaye, 1921, 327-8). Musurillo (1972, xl) cree que el martirio debió producirse en enero o febrero del 304, tras el cuarto edicto de Diocleciano ordenando sacrificar a los dioses bajo pena de muerte, y que Dasio debió pertenecer a la *legio XI Claudia*, mandada a la sazón por el *legatus* Bassus.

76. Cf. referencias literarias y pormenores de esta fiesta en Weinstock (1964, 391-400), M. Meslin (*La fête des Kalendes de janvier dans l'Empire romain*, Bruselas, 1970, 95 ss.) y Nilsson (1921, 208), que también aceptaba la historicidad de las *acta* frente a sus primeros detractores.

Lo que más ha llamado la atención de los historiadores ha sido el marco festivo en que se inicia la tragedia. Es discutible que un ritual tan bárbaro, del que se conocen sin embargo algunas analogías orientales (Musurillo, 1972, xli), aún perviviese en la Roma tetrárquica, pero no sería extraño que los cristianos fueran en estas fiestas objeto de burla, tanto fuera como dentro del ejército, y que en ocasiones la broma acabara de manera trágica (Pillinger, 1988, 37-38): el sacrificio de Dasio sería así una muerte ritual que bien podría avalar algunas tesis modernas sobre la inmolación humana como acto primordial de los ritos religiosos[77]. Delehaye (1921, 327) afirma que «el retrato de las *saturnalia* responde a un pasado demasiado lejano», pero otros historiadores, entre ellos Zeiller (1918, 111-13) recuerdan que los sacrificios humanos se mantuvieron en Roma de forma clandestina y, además, el hagiógrafo pudo confundir en este caso la festividad romana con los rituales sangrientos de origen escita y persa que se celebraban todavía en la zona. Cumont (*o.c.* 9), en fin, cree ver aquí algunas muestras de la impericia del traductor griego: el texto latino diría, en realidad, que el rey de la fiesta, cuya duración máxima era de una semana, se elegía con 30 días de antelación y que al final de la misma se celebraba un sacrificio a Saturno (pero no un sacrificio humano).

Fuera de su pasión, el principal testimonio del culto a Dasio es el sarcófago hallado en la catedral de Ancona con una inscripción griega que atestigua su pertenencia a este mártir, pero ni siquiera esta iglesia conserva tradición alguna sobre el santo y la inscripción no es anterior al siglo VI[78]. No sabemos, en resumen, cómo llegó su leyenda a Italia y menos aún sus reliquias (supuestamente enterradas en la iglesia de san Pelegrino de la misma ciudad, según reza una inscripción situada junto al altar). Los valedores de su historicidad (Cumont, 1908, 372; Zeiller, 1918, 112) suponen que éstas fueron sacadas de *Durostorum* cuando se vio amenazada por los godos en el 375, o bien el 579, cuando fue saqueada por los avaros, o quizá años después, cuando toda la provincia de Mesia fue arrebatada a Bizancio por los búlgaros en el 679... pero lo único cierto es que desde el siglo IV al VII esta provincia fronteriza estuvo sometida

77. Cf. J.G. Frazer (*La rama dorada. Magia y religión*, México 1974 (original de 1890), 312 ss.), S. Freud (*Tótem y Tabú*, Madrid 1967, original de 1913, esp. 173 ss.) y R. Girard (*La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1983, 10 ss.).

78. Cumont, 1908, 369-372. Sobre la historia de este sarcófago a partir del siglo XIII, cf. Mercati, 1925-26, 59-74.

a tantos pillajes que sería temerario fijar el momento en que los fieles decidieron salvaguardar los preciosos huesos del mártir. Un historiador más reciente ha zanjado la cuestión de manera expeditiva y, en mi opinión, más acertada: el martirio de Dasio no es sino un delirio mítico y nada hay más difícil de probar que el supuesto traslado de sus reliquias (Constantinescu, 1967, 11).

Desgraciadamente, carecemos de documentación sobre la cristianización de las provincias del bajo Danubio en época preconstantiniana, y esta laguna informativa no puede sortearse dando plena credibilidad histórica a los relatos fantasiosos de las pasiones tardorromanas y medievales que poblaron de santos y mártires estas regiones. Es indudable que la Iglesia se implantó aquí de manera paulatina y en fechas muy tardías, no antes de los siglos IV y V[79]. Como ya señaló Delehaye (1912, 161-300; 1921, 321-328) la pasión de Dasio combina claramente narraciones diversas, sobre todo la descripción de las *saturnalia*, a las que se desea execrar, con la vida de un santo, seguramente no militar, cuyo relato comenzaría realmente cuando comparece en juicio ante Bassus: la yuxtaposición de elementos heterogéneos explicaría incongruencias como el final, cuando, tras haber sido condenado a muerte por el legado, Dasio es obligado a sacrificar y él responde derribando los ídolos. Lo normal, en efecto, es que un acto violento lleve al martirio, no al revés. Otra prueba de su tardía redacción definitiva es la anacrónica propaganda del Credo trinitario aprobado en Nicea el año 325 (Boeft y Bremmer, 1995, 160).

Las *Acta sanctorum* han conservado la memoria de otros muchos militares que dieron su vida por negarse a idolatrar bajo los tetrarcas, pero sus pasiones merecen aun menos credibilidad histórica[80]. Otro tanto cabe

79. Basándose, sin embargo, en la literatura hagiográfica, muchos historiadores defendieron, en especial durante la primera mitad del siglo XX, una temprana evangelización de estas provincias, destacando entre ellos J. Zeiller, a quien debemos por lo demás estudios de singular mérito. Para este eminente investigador (1918, esp. 108 ss.) no solo Dasio, sino la inmensa mayoría de los mártires de Iliria, Nórico, Mesia y Escitia, son históricos, aun cuando sus actas sean pura ficción. Cf. otras referencias bibliográficas en Constantinescu, 1967, 5 ss.

80. A modo de recordatorio podríamos citar a Fidel, Esanto y Carpóforo, ejecutados en Como; Víctor de Mauritania en Milán; el centurión Ambrosio en Ferentino; Crescentino en Tiferno; Lusorio en Cerdeña: Alejandro, Longino y Feliciano en Marsella; Tirso, Bonifacio y otros camaradas en Tréveris; Víctor y Urso en Saladora de Helvecia; Marciano y Nicandro en Egipto y otros homónimos en Mesia; Menas, el tribuno Marcelo, Pedro y los *protectores* Arriano y Teotieo en Egipto; Demetrio en Tesalónica; Eutropio, Cleónico

decir de otros mártires que la tradición situó en los primeros siglos del cristianismo (Pucciarelli, 1987, 316), en especial de aquellos relacionados de algún modo con la vida de Jesús: pasiones como la del soldado Longino y del centurión homónimo no tienen, evidentemente, más valor histórico que el ser reflejo de la piedad popular del cristianismo tardío. El primero fue el soldado que atravesó el costado de Jesús crucificado (*Jn* 19,34) y que creyó en su divinidad al ver los fenómenos cósmicos acaecidos con su muerte (*ASS*, 8, marzo, II, 379-380). Tras abandonar las armas, fue martirizado por negarse a idolatrar y declararse «cristiano». La pasión del centurión Longino, el supuesto testigo de la muerte de Jesús en la cruz (*Lc* 23,47), afirma que se convirtió en la tumba misma de Jesús, que él custodiaba (*Ibid.* 380-384) y fue al poco ejecutado en Capadocia, donde llevaba una vida ascética, por secuaces de Poncio Pilato. De modo similar, la pasión del centurión Cornelio (citado en Hechos, 10), narra su renuncia a las armas y su elección como obispo tras ser bautizado por Pedro: la hagiografía bizantina no lo hace morir violentamente en una persecución sino entregando dulcemente su alma a Dios (Halkin, 1963, 28-30).

Todas estas pasiones, relatos novelados de una época tardía, nos interesan solamente porque nunca aluden a la incompatibilidad del cristianismo con la milicia. Por el contrario, algunos de sus héroes defienden su integridad moral apelando a sus largos años de servicio, a su valor en el campo de batalla y a su comportamiento ejemplar y disciplinado en la vida cotidiana del campamento. La coincidencia en señalar la idolatría como causa decisiva del martirio es sin duda elocuente y refleja, cuando menos, el sentimiento del tiempo en que fueron escritas. Pero si en estos

y Basilisco en el Ponto; Adriano en Nicomedia; Eustracio e Irenarco en Armenia, y Acacio y Jorge en Capadocia (cf. fuentes y referencias particulares en Pucciarelli, 1987, 316-317). Claudio, Luperco y Victorico (que Pucciarelli ubica erróneamente en Mérida) fueron venerados como mártires de León desde la Alta Edad Media. Los tres, junto a Emeterio y Celedonio aparecen en algunas leyendas como 5 de los 12 hijos (todos militares y mártires) del centurión Marcelo, del que hablaremos más adelante (García Rodríguez, 242-245; Sotomayor, 1979, 61, 80). D.Woods (The Church of «St.» Acacius at Constantinople) cree que la pasión de Acacio (*BHG* 13) merece más credibilidad de la que hasta ahora se le ha concedido: a su juicio, fue realmente martirizado en Nicomedia, en mayo del 305, por orden de Diocleciano y Galerio, siendo posteriormente trasladadas sus reliquias a la iglesia de San Acacio en Constantinopla, aunque el nombre de esta iglesia pudo deberse a su fundador, un oficial cristiano de Constantino llamado también Acacio. La reconstrucción del profesor Woods en este trabajo aún inédito no me parece convincente.

documentos apenas puede vislumbrarse algún atisbo de historicidad, tampoco las actas consideradas «históricas», que veremos seguidamente de manera individualizada, merecen una plena credibilidad, pues también en ellas los datos inventados son tantos que en su valoración histórica nunca se procederá con excesiva precaución. Sería exagerado afirmar que unas y otras expresan una reivindicación cristiana de laicidad y libertad religiosa (Venditti, 1994, 41), conceptos demasiado modernos para que entonces tuviesen una mínima aceptación social, pero es indudable que todos estos mártires, históricos o ficticios, prueban la extraordinaria difusión entre los cristianos de la objeción de conciencia frente a unos ritos que constituían el soporte religioso del Imperio y de sus instituciones, entre las que ocupaba un lugar privilegiado el propio ejército romano: se trataba, por tanto, de una objeción política y militar, que prefigura las actitudes antimilitaristas de la época moderna, pero que entonces solo podía ser visto, a los ojos de los magistrados y de la mayoría del pueblo romano, como un acto de cobardía o de abierta traición al Estado. Eso es lo que confirman los casos mejor documentados que analizamos seguidamente.

5. ACTAS Y MÁRTIRES MILITARES II: FIGURAS HISTÓRICAS

5.1. *La legión tebana*

Al poco de ser proclamado emperador en Nicomedia el año 284, Diocleciano decidió nombrar césar de occidente a Maximiano[81] para que restableciese la autoridad de Roma en esta parte del Imperio, contuviese a los germanos al otro lado del *limes* y sofocase las revueltas de los bagaudas en el centro y norte de la Galia. A finales del 285 o inicios del 286 Maximiano se encamina con su ejército hacia las Galias y en poco tiempo culmina con éxito las tareas que le había asignado Diocleciano. El martirio de la legión tebana se sitúa en este contexto histórico, pero las numerosas versiones que nos han llegado difieren entre sí notablemente porque algunos hagiógrafos confundieron esta expedición

81. La mayoría de los historiadores, entre ellos Berchem (1956, 25, n.2), fechan este nombramiento el 1 de abril de 285. Seston (1946, 60-69), en cambio, lo atrasaba al 1 de marzo del 286. Diocleciano se había convertido en emperador único tras vencer a Carino en la batalla de Margus (abril-junio del 285).

militar de Maximiano, narrada entre otros por Orosio (*Hist.* VII, 25, 2), con la política anticristiana de este emperador e incluso con la gran persecución tetrárquica. Por esta razón, no faltaron autores que identificaron a los perseguidos bagaudas con mártires cristianos y confundieron a unos y otros en sus crónicas sobre el martirio de los tebanos. La leyenda gozó además de una extraordinaria popularidad en casi toda Europa desde la Antigüedad Tardía, enriqueciéndose con múltiples variantes que convenían al culto específico tributado a estos mártires en ciudades o reinos determinados. Se explica así el gran número de manuscritos conservados, datables en los siglos VI-XIV, y que sus respectivos relatos no interesen tanto como testimonio del acontecimiento original cuanto del posterior culto a sus mártires en diversos países de la Europa medieval. Un caso, pues, ilustrativo de las dificultades hermenéuticas que plantean los textos hagiográficos y de los problemas que conlleva su correcta valoración histórica.

El relato más antiguo es, probablemente, la *Passio Acaunensium martyrum*[82], compuesta por Euquerio, obispo de Lyon (*ca.* 428-455[83]), aunque, naturalmente, no pueden atribuirse a él los pasajes que, interpolados en los siglos siguientes, narran hechos posteriores a su episcopado. Euquerio envió su escrito a otro obispo llamado Salvio, junto a una carta que ahora suele editarse como introducción o epílogo de la *passio*. Según esta versión, los hechos debieron acaecer durante la gran persecución, pues comienza afirmando que el Imperio estaba a la sazón gobernado por Diocleciano y por su colega Maximiano, cuyas persecuciones y fanatismo anticristiano habían causado ya numerosos mártires (*passio*, c. 2). Este último, que reinaba en occidente, recibió entonces como refuerzo una legión de soldados tebanos procedentes de oriente. La legión se componía de 6600 hombres, todos cristianos, esforzados en la guerra, nobles por su valor, pero aún más nobles en su fe. Conocedores de los preceptos evangélicos, daban a Dios lo que era de Dios y al césar lo que era del

82. Los manuscritos más antiguos de esta pasión se remontan al siglo VI (Gaiffier, *AB* 74, 1956, 263). Cf. ediciones del mismo en *CESL* XXXI, 163-173; Krusch, 1896, 32-39 (reproducido en Berchem, 1956, 55-59). Todas las versiones, con sus variantes e interpolaciones, pueden confrontarse en Dupraz, 1961, 1*-18*.

83. Sobre la cronología de este personaje, en particular la incierta fecha de su muerte entre 449 y 455/456, y su producción literaria, cf. Pricoco (1978, esp. 44-46) y G.M. Pintus (Eucherio di Lione nella cronologia di Gennaio e Marcellino, *Studi Medievali*, 25, 1984, 795-812, esp. 812).

césar (c.3). En una expedición militar, cuando se encontraba acampada en *Acaunus* (St. Maurice), a 60 millas de *Genava* (Ginebra)[84], la legión se rebeló al saber que su misión era combatir cristianos. Maximiano, que se encontraba con el grueso del ejército en la cercana *Octodurus* (Martigny), reaccionó con su habitual furia y los hizo diezmar en dos ocasiones. Los tebanos no cedieron y se mantuvieron fieles a las exhortaciones de sus jefes, el *primicerius* Mauricio, el *campidoctor* Exuperius y el *senator militum* Candidus (c.8). Todos ellos hicieron saber al emperador su disposición al servicio y a la obediencia, pero nunca en menoscabo de sus creencias: sus manos estaban prestas a luchar contra enemigos e infieles, pero no contra ciudadanos y hombres piadosos, no podían en modo alguno perseguir a sus hermanos de fe (c.9). Ciego de ira, Maximiano masacró a la legión entera (c.11). Víctor, un veterano que pasaba fortuitamente por aquellos parajes, fue igualmente martirizado al mostrar su indignación por lo ocurrido y declararse también cristiano (c.12). Euquerio solo da estos nombres. Los demás, afirma, escritos están en el libro de la vida (c.13)[85]. No obstante, alude a una tradición (al parecer poco creíble para él) en la que se decía que los soldados Ursus y Víctor, posteriormente martirizados en el *castrum* de *Salodurum* (Soleure, en el río Arula, cerca del Rin), también pertenecían a la legión tebana (c.14). El relato acaba diciendo (c. 16) que, muchos años después del martirio, Teodoro, obispo del lugar, descubrió los cuerpos de los tebanos (presumiblemente gracias

84. Con anterioridad al relato tebano, de *Acaunus* solo se sabe que era el lugar donde se cobraba el impuesto de la *quadragesima Galliarum*. Pocos km más abajo, en dirección al lago Lemán, se encontraba la ciudad romana de *Tarnaiae* (actual Massongex), que acabaría siendo eclipsada, hasta desaparecer por completo, ante el imparable auge de *Acaunus* a partir del siglo V. En época imperial *Acaunus* no era en realidad sino una *statio* o pequeño *vicus* anejo a *Tarnaiae*. Por esta razón, las *passiones*, que copiaban las distancias de los itinerarios de la época (Antonino y Tabla de Peutinger), señalan todas, para *Acaunus*, la posición de Massongex y no la de St. Maurice (Berchem, 1956, 5 ss. que apunta también como causa del declive tarnaiense la invasión de los alamanes en el 260 y una posible inundación en el 563). Me parece, en fin, que Woods (1994, 389, n.26) hace una mala lectura de la *passio* (c. 5) de Euquerio cuando afirma que éste sitúa *Acaunus* a 60 millas de *Octodurus*.

85. El *liber vitae* (*Ex* 32,32-34; *Lc* 10,20; *Ap* 3,5 y 5,1ss.), «sellado con siete sellos», es el registro escatológico de los que se salvarán, cuyos nombres escribe o borra Dios. Pero ya en la Alta Edad Media empezó a designar la lista de personajes laicos, todavía vivos, que eran bienhechores de iglesias o monasterios. Esta lista constituía un apéndice de los libros sagrados depositados en el altar. Al *liber vitae* también alude la *vita Baboleni*, de la que hablaremos enseguida (Cracco, 1995, 116-117).

a un sueño) y levantó en su honor una basílica adosada a una enorme roca[86]. Su culto quedó inmediatamente revalidado por varios milagros (c. 17 y 18): un artesano pagano se convirtió al cristianismo gracias a una visión de los mártires y a una mujer paralítica le sanaron sus piernas. La festividad de estos mártires, concluye Euquerio (c.19), se celebra el 22 de septiembre.

Por lo que dice en su carta, Euquerio concibió su obra como un obsequio a los héroes de *Acaunus* y de ahí su estilo elegante y su fidelidad a las informaciones que procedían de esa ciudad. No obstante, él tuvo conocimiento de los hechos a través de Isaac, obispo de Ginebra ya fallecido, quien a su vez decía haberlos oído del citado Teodoro, de quien sabemos que era obispo de *Octodurus* cuando asistió al concilio de Aquileya del año 381 y que todavía ejercía su episcopado en el 393, pues su nombre aparece entre los firmantes de la carta dirigida por el concilio de Milán, celebrado probablemente ese año (Dudden, 1935, 393, n.1), al papa Siricio informándole de la condena de Joviniano y sus partidarios (*CSEL*, 82, 302-311)[87]. Al ser este obispo el inventor de las reliquias y no indicarse más fuente que informes verbales, se ha pensado que Teodoro fue en realidad el redactor de la historia que aquí nos ocupa (Woods, 1994, 387) y que para ello se basó en tradiciones locales que asoció al descubrimiento intencionado de los cuerpos de los supuestos mártires legionarios, imitando así a su colega Ambrosio en Milán y otros obispos que en las mismas fechas y en diversos lugares del Imperio sacaron a la luz los restos mortales de santos venerables[88]. Euquerio, en todo caso,

86. A inicios del siglo V, en tiempos del propio Euquerio, ya se había ampliado la capilla primitiva (construida probablemente por Teodoro). Según atestigua Euquerio, también se construyó un hospicio o *diversorium* para albergar a los peregrinos y enfermos que acudían en busca de curación. Sobre estos edificios el príncipe burgundio Sigismundo levantará en el 515 el monasterio de San Mauricio, que tan importante papel político jugará en época merovingia, y establecerá en él un clero monástico. Pocos años después se construirá la segunda basílica. Debido al peligro que suponía la desintegración de la gran roca, en el siglo XVII se reconstruyó la iglesia a una mayor distancia y solo se conservó el campanario romano. Esta circunstancia ha facilitado extraordinariamente las excavaciones y estudios arqueológicos de las primeras construcciones y tumbas de los mártires (Berchem, 1956, 35 ss.).

87. Es probable que Salvio (el obispo a quien Teodoro dirigió su escrito y del que nada más sabemos) fuese su sucesor en la cátedra episcopal (Berchem, 1956, 14-15).

88. Ambrosio fue el primero y más sensacionalista inventor de reliquias en occidente: las de Gervasio y Protasio de Milán (año 386), las de Vital y Agrícola de Bolonia (393/394) y las de Nazario y Celso, también de Milán (395). Cf. Delehaye (1933, 75 ss.), Palanque

confía plenamente en la veracidad de su información, aunque ésta no le llegaba directamente de *Acaunus*, sino de Ginebra, cuya silla episcopal sería por cierto ocupada por uno de sus hijos, Salonius, desde el 440 aproximadamente. Antes del 515, quizá incluso ya en vida de Euquerio, su *passio* era leída en las ceremonias de culto a los mártires, lo que prueba que ninguna tradición local cuestionaba seriamente su relato. Como ya hemos señalado, éste sufrió, no obstante, algunas interpolaciones en el siglo VI (llamadas B, C y D), que afectaban sobre todo a la parte final de la pasión (lo acaecido en tiempos de Teodoro y después) y no eran sino adaptaciones a la importancia creciente de *Acaunus* como centro de peregrinación. La noticia más importante de estas adiciones (B) es el descubrimiento de un nuevo mártir, san Inocente, en la segunda mitad del siglo V o inicios del VI, pero no se dice si perteneció a la legión. Sería, precisamente, la expansión de su culto por los países renanos y germánicos, en especial a lo largo de las rutas que unían Italia con el Rin (O'Reilly, 1978, 204-5), lo que daría lugar a las sagas medievales sobre la legión tebana[89].

La leyenda fue también difundida por una versión anónima (X), escrita con posterioridad a la de Euquerio pero inspirada en tradiciones independientes no menos antiguas (Besson, 1913, 12 ss.) y, en algunos aspectos, más precisas históricamente, por lo que es incorrecto, como a veces se ha hecho, considerarla una *passio retractata* o simple reelaboración de la obra de Euquerio (Cracco, 1983, 136-138 y Chevalley, 1990, 43). De esta versión nos han llegado numerosos manuscritos, en los que Dupraz y otros historiadores aprecian dos variantes principales (X1 y X2), siendo X2 (*Passio S.Mauricii et sociorum eius*) la más antigua[90]. Según ésta, las

(1933, 164; Dudden, 298-320), Berchem (1956, 40-41), Meslin (1967, 53-55) y Hunt (1981, 174-175).

89. Ya a finales del siglo IV se trasladaron a Tours las reliquias de san Mauricio y poco después san Martín, obispo de esta ciudad, puso la iglesia catedral bajo su advocación. También el martirologio romano y el jeronimiano recogen el culto a diversos santos vinculados a la legión tebana. El éxito extraordinario de estos mártires en toda Europa (Suiza, Italia, Germania, Bélgica, Inglaterra, Francia, España...) se explica, según Berchem (1956, 45 ss.), por su eficacia como agentes de la lucha contra el paganismo y el arrianismo y como campeones de la idea imperial. Sobre las interpolaciones y variantes de la pasión de Euquerio, cf. Besson, 1913, 49 ss.

90. Sobre la prioridad de la tradición que inspira X2, cf. Dupraz (1961, 55 ss.), Pricoco (1978, 234 ss.), y Giardina (1983, 384). Una traducción alemana de la misma puede verse en Müller, 1968, 179-191). Aunque las conclusiones y datación de Dupraz han sido

circunstancias que rodean el martirio son similares a las descritas por Euquerio, aunque el autor las sitúa en una perspectiva histórica más rigurosa, pues ahora los hechos acaecen apenas nombrado césar Maximiano, antes por tanto de la gran persecución, y cuando éste se disponía a cumplir la misión que le había encomendado Diocleciano, es decir, combatir a los rebeldes bagaudas, para lo cual había recibido como refuerzo los *milites Thebaei*. Según esta versión, la legión tebana («6660 hombres de espíritu enérgico y formados en las armas como los antiguos romanos») se mostró dispuesta a luchar contra estos enemigos de Roma, a los que movía una audacia servil, pero no a idolatrar y a prestar juramento a los dioses paganos, como deseaba Maximiano, pues su fe estaba por encima de su valor militar y de las armas. Lo que sigue es similar al relato de Euquerio, aunque a diferencia de éste, Exuperius no ostenta el cargo de *campidoctor* sino el de *signifer* (fol. 369 y 374), guardián del *signum* de una cohorte o de una de sus subdivisiones.

La leyenda X1 (*Passio S.Mauricii*), escrita probablemente en la región renana, no es sino un intento de conciliar las dos versiones anteriores (Euquerio y X2): los enemigos a batir son cristianos y bagaudas (también movidos por una tiranía servil). Los tebanos (6666 hombres) aceptan combatir a los bagaudas pero no a los cristianos y rechazan además cometer sacrilegio. Algunos manuscritos medievales de esta versión contienen algunas interpolaciones significativas: el término bagaudas se explica con la frase *regione contra Romanum*, lo que parece indicar que el público al que se destinaba ignoraba quiénes eran estos insurrectos. Y en otros se afirma que los legionarios tebanos fueron confirmados en su fe por el obispo de Jerusalén y por el papa Marcelino[91]. Es una muestra más

admitidas por la mayoría de los investigadores (Demougeot, 1979, 25-28; Müller, 1983, 137 ss. Zufferey, 1983, 3 ss.), Riedmatten (1961-1962, 336 ss.) y sobre todo Chevalley (1990, 47 ss.) han mostrado que la tradición manuscrita es más compleja y que probablemente no sea acertada esta clasificación en dos variantes. Este último historiador elabora un nuevo y único *stemma* de los manuscritos de la pasión anónima y ofrece una edición crítica de la misma con traducción francesa (*Ibid.* 94 ss.). Sin embargo, él mismo reconoce que sus resultados no son tampoco definitivos, y por eso preferimos seguir la división de Dupraz (X1 y X2) que, a nuestro juicio, arroja más luz sobre la realidad histórica y sobre el desarrollo de la leyenda.

91. Dupraz (1961, 203-4) hace resaltar, con razón, que estos datos incongruentes solo aparecen en los mss. más tardíos. No obstante, la hagiografía griega dice que fue Zabdas, obispo de Jerusalén, el que bautizó a la legión tebana (Graciano, *Concordia Discordantium Canonum*, I.IV.7.10 ss.).

de los desconocimientos históricos de sus autores, pues este papa ejerció su ministerio años después de la expedición contra los bagaudas (296-304). Esta versión señala también que, en fechas posteriores al martirio de *Acaunus*, otros 318 hombres fueron condenados en Colonia, pero no especifica en qué circunstancias.

El autor de X2 perteneció probablemente al monasterio de Agaune y se basó en tradiciones locales (o sobre algún documento escrito), aunque también debió conocer el texto de Euquerio y varias fuentes sobre las revueltas del siglo III (Jerónimo, Orosio, A. Víctor, Crónica Gala del 452). Según Dupraz (*o.c.* 293), pudo ser el mismo que hizo la interpolación B en el relato de Euquerio a fines del siglo V o inicios del VI[92]. El autor de X1 conocía sin duda la obra de Euquerio y la versión X2, pero su fecha de redacción es problemática, precisamente porque, en gran parte, depende de la datación que se asigne a X2.

Las versiones o variante de la leyenda que se difunden durante la Edad Media añaden pocos datos de valor histórico sobre la legión tebana e interesan más por sus concepciones antagónicas sobre los bagaudas, a los que unas tienen por enemigos monstruosos de Roma y otras por fieles cristianos de acendrado patriotismo. Cabe destacar entre ellas la que aparece en la *Vita Baboleni*, primer abad de Saint-Maur-des-Fossés (aprox. entre 643 y 670, fecha de su muerte). Esta obra fue escrita a mediados del siglo XI (*ca.* 1060-1070) por un autor anónimo de este monasterio y supone un cambio radical respecto a la tradición histórica y literaria -cristiana o pagana pero aristocrática siempre- que identificaba a los bagaudas con campesinos bandidos que devastan los campos de la Galia, los Alpes y la Tarraconense. En ella los bagaudas -al igual que los cristianos de la legión tebana- aparecen, por contra, como romanos y cristianos ejemplares, *milites Christi* y mártires inocentes que dieron su vida, luchando contra los tetrarcas sacrílegos, en la defensa del *fossatum o castrum bagaudarum*, sobre cuyas ruinas se levantaría posteriormente el monasterio de Saint-Maur (a unos 15 km al E. de París, sobre el Marne)[93]. Al

92. Otros autores señalan fechas diferentes: hacia el 475 (Zufferey), siglo V (Chevalley), siglo VIII (van Berchem y Leclerq) y siglo IX (Krusch). Para más referencias y precisiones, cf. Cracco (1983, 138) y Sánchez León (1996b, 44).

93. La arqueología no ha desvelado todavía si estos restos pertenecerían a un *oppidum* galo o a una fortificación rural romana. Jullian (1920a, 107 ss.), que conocía bien el lugar, afirmaba que se trataba de una *villa* fortificada que fue en su día utilizada por una tropa de bagaudas en su lucha final contra los romanos. Sobre este punto, cf. Cracco Ruggini, 1995, 101-102.

igual que en el relato de Euquerio, aquí la legión tebana muestra su lealtad a Roma y su disposición a luchar contra los enemigos impíos pero no contra fieles y ciudadanos ni a sacrificar a los ídolos. La legión fue inmediatamente masacrada en los Alpes.

Éste es el único texto que une en el martirio a los soldados tebanos y a un grupo de bagaudas que son también soldados cristianos al servicio de Roma y que la memoria popular vinculaba al *Castrum Fossatense*. El autor debió servirse de varias pasiones tebanas (probablemente la de Euquerio, X1 y quizá X2), pero reconoce que no ha encontrado rastro de la *passio bagaudarum*.

A finales del siglo XI, aproximadamente en los años 1075/1080, escribió en hexámetros el monje Sigeberto de Gembloux *De passione sanctorum thebeorum*, obra que recupera la tradición aristocrática anti-bagáudica y que se convertirá en la «versión oficial de la pasión tebana durante la Edad Media». Los bagaudas son descritos como esclavos rebeldes que se dedican a la guerra en lugar de cultivar el campo, difunden el terror y el caos desde el norte hasta los Alpes y Pirineos y se asemejan a un monstruo de dos cabezas que eructa sangre y fuego, una especie de Cacus al que aniquilará el nuevo Hércules-Maximiano, rasgos todos ellos ya señalados por los panegiristas bajoimperiales. Su propio nombre -dice Sigeberto- habla de sus delirios báquicos o de su carácter vagabundo. Los tebanos (6660 hombres) se aprestan unánimemente a combatir contra los bagaudas («¿quien pondrá en duda las fuerzas o el valor de nuestra legión?») y declaran su disposición a vencer o morir por el césar en *bella iusta*, pero se niegan a luchar contra cristianos inocentes y a cometer sacrilegio. El fondo religioso de la disidencia es, pues, similar al de Euquerio (lealtad política pero negativa a combatir a los hermanos de fe), aunque, como en X1, los enemigos de la patria son los bagaudas y, además, también se menciona al obispo de Jerusalén y al papa Marcelino. Los bagaudas, concluye Sigeberto, fueron fácilmente derrotados, como ratifican todas las fuentes clásicas, pero la seguridad de la Galia debe agradecerse a los mártires tebanos.

Además de a Víctor y Ursus, Sigeberto cita a otros mártires tebanos: Gereón y 318 compañeros en Colonia (también citados en la *Historia abreviada* del arzobispo Adón de Viena (799-875) y en algunos mss. de la versión X1), Thyrsus en Tréveris, los 50 moros de Bonn, Alejandro en Bérgamo y Secundo en Vintimille. No en vano, su época conoció un florecimiento de las leyendas tebanas porque las reliquias del mártir Exuperius habían sido trasladadas al monasterio de Gembloux (Bélgica)

bajo Otón I. Sigeberto, probablemente la persona mejor informada sobre los bagaudas en la Edad Media, se sirvió de las pasiones anteriores sobre la legión tebana así como de la vida de Babolán. Él vivió, además, muy de cerca la crisis de las investiduras entre el papado y el emperador, siendo un cesarista partidario de Enrique IV (excomulgado por Gregorio VII y humillado en Canosa en 1077).

Una última versión de los mártires tebanos se encuentra en el anónimo *Libro de Amboise* (mediados siglo XII), una historia de la Galia (en especial de la región de Amboise) donde se duda de la condición cristiana de los bagaudas y se les considera una noble tribu bárbara. En época de Diocleciano, ellos destruyen la ciudad de Amboise (*Ambacus*), salvo un ídolo de Marte y el puente sobre el Loira, y matan o expulsan a los romanos. Pero enseguida reconstruyen una gran ciudad en el mismo sitio y la llaman Ambazium o Ambaziam. Luego, Constantino (hijo de Constancio y de una concubina) se unió a ellos y se convierte en rey de España citerior (que llegaba hasta el Garona) y les cede el país al sur de la línea Garona-Lyon. Tras masacrar a la legión tebana (no da causas concretas), Maximiano llega a Galia para combatirlos, pero es apresado y ejecutado en Marsella por Constantino: aliado con ellos, este emperador derrotará luego al usurpador Majencio, hijo de Maximiano, y tomará Roma. Como se ve, en esta singular historia parece haber un confuso recuerdo popular de la supuesta unión de Constantino III (el usurpador) con los bagaudas galos a inicios del siglo V.

En el estudio antes citado de Berchem (1956), que mereció toda clase de elogios en los medios académicos de la época[94] y todavía hoy es tenido por la principal obra de referencia sobre el tema, el autor ponía en duda la historicidad de este martirio (de ahí el subtítulo de su opúsculo: «Essai sur la formation d'une légende») y de las circunstancias en que se narra, centrándose especialmente en el relato de Euquerio. A su juicio, deben considerarse meros «clichés hagiographiques» los emperadores responsables del martirio (los perseguidores clásicos), la referencia a los bagaudas (una precisión engañosa), la decimación militar y el posterior exterminio de una legión completa (castigo obsoleto y medida insólita, inconcebible

94. Cf., por ejemplo, las recensiones de H.-G.Pflaum (*REL* 34, 1956, 410-413), B. de Gaiffier (*AB* 74, 1956, 261-3), H.-I.Marrou (*Revue d'histoire des Religions* 152, 1957, 236-40) y Ch.Roth (*Revue Suisse d'Histoire* 7, 1957, 511-514).

en una época de crisis y en el mismo *limes*), los discursos (recurso retórico) y la intervención del veterano Víctor (un nombre socorrido entre los hagiógrafos, como es bien sabido). Por otra parte, la provincia de Tebaida fue fundada el año 296 ó 297 y quedó protegida por dos legiones (*I Maximiana* y *III Diocletiana*): los legionarios tebanos martirizados en *Acaunus* debían provenir de ellas, algo improbable no solo por el desfase cronológico sino también porque el Valais estaba desde el 293 bajo la jurisdicción de Constancio, un tetrarca indulgente con el cristianismo que jamás hubiera procedido a ejecuciones capitales. Por tanto, si hubo algún martirio en esa zona no fue de legionarios tebanos y si éstos fueron martirizados lo serían en algún lugar de la parte oriental del Imperio, donde gobernaban los tetrarcas perseguidores. Incluso los elementos originales de la leyenda le parecían a Berchem poco fiables históricamente: por ejemplo, los nombres de los jefes son susceptibles de una interpretación simbólica, sus grados se adecuan mal con el organigrama de la estructura legionaria (*campidoctor* solo se atestigua en las cohortes pretorianas y *primicerius* y *senator* son oficiales de caballería) y el día de su festividad (22 de septiembre) tanto podía ser el aniversario de su muerte como del descubrimiento de sus reliquias o incluso de la consagración de la capilla por Teodoro[95]. Incluso el elemento más sólido del relato, la construcción de una capilla en honor de los mártires por el obispo Teodoro, ofrece muchas interrogantes y a su análisis consagra Berchem todo el capítulo 4 de su obra: la arqueología ha probado, en efecto, que el primer edificio de culto a los mártires se levantó en tiempos del obispo Teodoro (fines del siglo IV), pero ¿de dónde procedían los cuerpos allí depositados? Berchem supone que Teodoro (llamado en algunos textos Teódulo) fue el primer obispo del Valais y que llegó de oriente acompañando a *Pontius Asclepiodotus*, gobernador cristiano de los Alpes (CIL, XII, 158), con el fin de convertir a la población, mayoritariamente agraria y pagana, de esta región. El obispo actúa aquí con el apoyo de funcionarios y soldados y solo pudo ser visto como un extranjero dispuesto a poner en práctica la política cristianizadora de Graciano, emperador que desde 379 había declarado una guerra abierta contra el paganismo y la herejía. A este fin Teodoro se sirve del culto a los santos, ya tradicional en Oriente y ahora divulgado en Occidente por las invenciones sensacionales de mártires que

95. Para Seston (1946, 67-68), ésta era la fecha del martirio; para Dupraz (1961, 143-147, 198), la de la deposición de los cuerpos revelados a Teodoro.

Ambrosio realizó en diversas ciudades italianas a fines del siglo IV. Dado que el Valais había permanecido impermeable al cristianismo, Teodoro hubo de recurrir a santos de otros lugares y en concreto a san Mauricio de Apamea, cuyo martirio, efectivamente, presenta muchas similitudes con el de su homónimo de *Acaunus*[96]. Teodoro sería también el responsable de unir a los tebanos el martirio de Víctor, santo militar muy venerado por la comunidad ambrosiana de Milán (Ambrosio, *Tratado sobre el evangelio de Lucas*, VII, 178). En resumen, Teodoro es el forjador de la leyenda tebana, aunque ignoramos sobre qué bases instituyó su culto en *Acaunus*: dado que en aquellos tiempos la Iglesia occidental y el Estado romano condenaban el traslado de reliquias (*CTh* IX, 17, 7; *CJ* III, 44, 14; Hunt, 1981, 174), cabe pensar que el obispo inventó los cuerpos en *Acaunus* y los asoció a santos tebanos por razones que desconocemos, aunque estas asociaciones eran algo muy usual en la antigüedad tardía y dieron lugar a multitud de santos homónimos. La fe popular, siempre acompañada de milagros, fue, en todo caso, la que dio de inmediato una fuerza imperecedera a la leyenda, al igual que ya había ocurrido en otros lugares de Italia y Galia. Teodoro, luego él mismo santificado, fue por tanto el artífice del mito tebano, instrumento clave en la cristianización del Valais y de otras regiones galas, como lo sería poco después, durante los siglos V y VI, en la lucha contra el arrianismo de los burgundios, que se habían establecido en la zona precisamente durante el episcopado de Euquerio[97]. No deja, pues, de ser significativo que el citado príncipe Sigismundo, converso del arrianismo al catolicismo y paladín de una activa política religiosa en favor de la ortodoxia, construyese una gran basílica y monasterio en *Acaunus* (año 515), al que dotó de grandes riquezas, y que en él fuese enterrado y venerado como santo (Delehaye, 1933, 355; Berchem, 1956, 48 ss.).

96. El tribuno Mauricio de Apamea fue ejecutado con 70 soldados cuando Galerio, durante su campaña contra los persas (296-297), pasó por esa ciudad (*ASS*, Febrero, III, 238; PG 95, 355-171; Teodoreto, *Graecarum affectionum curatio*, VIII, 69). Al menos desde Baronio se ha señalado con frecuencia el paralelismo ente ambos santos y se ha apuntado la posibilidad de que Mauricio de *Acaunus* no fuese sino una simple réplica hagiográfica de su homónimo sirio (cf. otras fuentes y referencias bibliográficas en Berchem, 1956, 42-43).

97. En favor de esta tesis, Berchem recuerda la profesión de fe trinitaria, reconociendo a Jesús como dios, recogida en el relato de Euquerio (cap. 9), pero no es menos cierto que su muerte nunca se relaciona con cuestiones de ortodoxia doctrinal.

La interpretación crítica y escéptica de van Berchem sobre la legión tebana fue inmediatamente refutada por el estudio de Dupraz (1961). Aunque la crítica consideró a éste muy inferior (Cf. Gaiffier, *AB*, 1968, 205-209) y es cierto que muestra un empecinamiento ingenuo en probar la verdad histórica de la leyenda (de ahí el subtítulo de su obra: «Essai sur l'historicité de la tradition»), su extenso trabajo tiene el gran mérito de distinguir con nitidez (cosa que no hace Berchem) el relato de Euquerio y las dos versiones anónimas (X1 y X2), cuyos textos latinos reproduce en sendos apéndices, consiguiendo así destacar sus importantes diferencias formales y de contenido, y exponer además, de manera precisa, el desarrollo de la leyenda en sus diversos elementos. De acuerdo con los datos de la versión X2, cuya fiabilidad como fuente histórica es reiteradamente subrayada, la masacre de *Acaunus* habría tenido lugar en el otoño del 285 y su causa no fue religiosa sino disciplinaria: la negativa de los legionarios tebanos a secundar las órdenes de Maximiano de reagruparse en *Octodurus* para sacrificar y prestar juramento militar sobre los altares de los dioses.

Dupraz realizó un esfuerzo investigador especialmente meritorio para probar que las referencias a la legión tebana eran verosímiles (*Ibid.* 204-241). En esencia, él llega a la conclusión de que la *legio militum, qui Thebaei appellabantur* (según expresión de Euquerio, c.3) o bien la *legio Thebeorum* o *legio Thebaïdae* o *legio Thebea* (según X2, fol. 367, 368 y 369) no designa una legión tradicional, sino una *vexillatio*, unidad militar desgajada de una legión e integrada por un máximo de 1000 soldados selectos. Dado que X2 afirma que Exuperius era el *signifer*, Dupraz piensa que sus efectivos serían como mucho los de una cohorte, es decir, unos 550 hombres de infantería y 132 jinetes[98]. Por otra parte, el étnico tebano se debería a que dicha *vexillatio*, cuya presencia en occidente se atestigua desde el reinado de Galieno, se había formado con hombres de la *legio II Trajana fortis* acantonada en Egipto y reclutados mayoritariamente en la región de Tebas. En cuanto a la dureza del castigo y su inverosimilitud, este historiador señala que el delito cometido (desobediencia al emperador e insumisión colectiva de un destacamento armado en tiempo de guerra)

98. Dupraz observa además que los restantes cargos citados en las pasiones (*primicerius*, *senator*, *campidoctor* y *princeps*), que analiza con sumo detalle (*Ibid.* 242-272), no son oficiales de caballería exclusivamente, como afirmaba Berchem, sino también de infantería, y que se adecuan históricamente a la leyenda tebana. En el mismo sentido se pronuncia Bellen, 1961, 238-247.

se castigaba con la decimación, que semejante motín no podía quedar sin represión ejemplar y que este castigo no era tan inusual en el siglo III ni incluso en el IV (*Ibid.* 284-7). Sí es dudoso a su juicio que se llegase a exterminar el resto de la *vexillatio.*

Los intentos de buscar un trasfondo histórico a las leyendas tebanas alcanzaron cotas insospechadas en el estudio de O'Reilly (1978), que creyó encontrar pruebas papirológicas y numismáticas sobre la formación de esta legión en la Tebaida y llegó, entre otras, a la sorprendente conclusión de que los tetrarcas reconocieron pronto el error de haber castigado tan duramente la fidelidad religiosa de los legionarios y decidieron integrar a los supervivientes en su guardia personal. La legión tebana no habría sido, pues, totalmente exterminada, sino que muchos lograron escapar, tal y como afirma en el siglo XI Otto de Freising (*Las dos ciudades*, III,43), «que quizá contó con pruebas que no han llegado a nosotros» (*Ibid.* 200). Éstos formarían luego las cuatro legiones (reducidas ya a unos 1000 hombres cada una) citadas en la *Notitia Dignitatum* con el étnico tebano: *I Maximiana Thebeorum* (de Maximiano), *II Flavia Constantia Thebeorum* (de Constancio Cloro), *III Diocletiana Thebeorum* (de Diocleciano) y *I Flavia Constantia* (de Galerio). Ésta no se llama *IV Galeria Thebeorum* porque probablemente cambió de nombre bajo Constantino[99]. Así se explica, a su juicio, que las acta del recluta Maximiliano, ejecutado en 295, reconozcan la presencia de cristianos en el *comitatus* imperial. La razón por la que estos cristianos perseguidos pasaron a integrar la guardia de los emperadores es simple: en una época de innumerables usurpaciones y asesinatos de césares, los soldados tebanos eran de la máxima confianza, pues se habían negado a derramar sangre incluso en defensa propia... O'Reilly ni siquiera tiene dificultad en relacionar la legión tebana con martirios claramente legendarios, como el ciclo de Basílides o los hijos del centurión Marcelo, presuponiéndolos a todos personajes históricos. Su trabajo es por eso poco clarificador y más bien contribuye a embrollar nuestro conocimiento del pasado. Pero sí sirve para hacernos ver hasta qué punto la legión tebana sigue siendo un tema por desvelar en aspectos sustanciales, especialmente en lo que se refiere a la realidad histórica que pueda subyacer en sus orígenes valaisianos y, más aún, en los caminos

99. En su opinión (*Ibid.* 202), el tribuno Mauricio de Apamea sería precisamente el jefe de esta unidad cuando fue martirizado con otros 70 soldados por orden de Galerio en 296-7. O sea que, si no he comprendido mal a O'Reilly, la legión tebana sufrió un doble martirio, el primero en el Valais y el segundo en Apamea.

y las interferencias de su difusión por los países europeos durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media.

Lo que, en realidad, hace poco creíble la leyenda tebana es que ninguna fuente no cristiana mencione acontecimiento tan relevante (a diferencia de lo acaecido con el milagro de la lluvia) y que las cristianas solo lo hagan desde mediados del siglo V, es decir siglo y medio después de los hechos. Se tratase de una legión, de una *vexillatio* o incluso de un destacamento menor, fuesen o no fuesen todos sus efectivos exterminados, lo fuesen en *Acaunus* o en Apamea, es absolutamente inexplicable que ni Lactancio ni Eusebio ni Orosio, por ejemplo, tuviesen noticia de tan singular testimonio de heroísmo y de fe cristiana. Este silencio prueba que la leyenda surge en época tardía y, muy probablemente, a partir de tradiciones orales a las que dio nueva forma y contenidos. Todas las claves interpretativas están en los inicios del siglo V, cuando se escribe por vez primera la leyenda, o acaso a finales del siglo anterior, cuando se produce la invención de las reliquias y se construye el primer edificio de culto a los mártires. Lo que se ha de indagar es por qué se revistió a éstos de uniforme militar si lo que se quería exaltar no era su arrojo en el combate. Los héroes tebanos no destacan, en efecto, por su ardor guerrero en sentido estricto, sino que se presentan como soldados normales que, ante una orden injusta (pero ¿qué orden?), no piensan en desertar sino que defienden sus ideas (¿cívicas o religiosas?) y se prestan a dar la vida por ellas sin ofrecer ninguna resistencia. Eran, pues, al mismo tiempo pacifistas y militares disciplinados. Estos valores fueron motivo de reflexión y encomio en la Edad Moderna: Hugo Grotius (*De Jure Belli*, I,2: 14-16) los puso como ejemplo para condenar las atrocidades cometidas bajo órdenes militares; Felipe II encarga a El Greco, en 1580, el célebre lienzo de *San Mauricio y la legión tebana* para adornar un altar lateral del monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Pero no estamos seguros de que fueran valores igualmente estimados en la antigüedad, aunque, como acabamos de ver, algunos historiadores piensan afirmativamente y creen que los propios emperadores perseguidores reconocieron su error y trataron de corregirlo elevando a los supervivientes tebanos a posiciones militares honoríficas.

La originalidad de estos mártires es su lealtad política. Su disposición a combatir muestra un cambio importante en la contemplación cristiana del ejército y de sus compromisos en la defensa del Estado, sobre todo en comparación con las actitudes anárquicas y radicales que predominaban en los mártires militares, mayoritariamente africanos, del siglo III. Cristianos devotos, los tebanos son también soldados leales al emperador.

Euquerio tenía razones para difundir esta nueva actitud del soldado cristiano. El Imperio parecía hundirse ante las avalanchas bárbaras y los problemas sociales. De hecho, cuando él escribía su *passio* se estaban expandiendo por la Galia las hordas germánicas, vándalos, burgundios, visigodos y francos. Para hacerles frente, Euquerio propone aunar fuerzas, conjugar el deber militar y el religioso, la voluntad del emperador y la de Dios. No es otra cosa lo que proclaman los tebanos: «en tanto que no nos obligues a actuar contra Dios, te obedeceremos como en el pasado». La lealtad religiosa es prioritaria, porque la victoria, como la salvación, no se concibe sin la asistencia divina. El obispo lyonés reflejaba así la mentalidad de su propio tiempo y el poder de la Iglesia: el soldado debe ser fiel a dos señores, a Dios y al emperador. Su fidelidad a éste le obliga al combate e incluso al exterminio de los enemigos exteriores, pero tan grave actuación solo puede legitimarse en aras de la protección de la fe y de los propios conciudadanos (Van Dam, 1985, 54-55).

La lealtad debida al emperador es un viejo topos de la literatura cristiana. Ya hemos visto cómo Pablo lo había planteado en su carta a los Romanos y el tema sería luego ampliamente tratado por los apologetas. En esencia, la doctrina establecida obligaba a la obediencia, con la imprecisa salvedad de que ello llevara al pecado. Todavía Agustín apelará a estos viejos principios para advertir a sus fieles que deben someterse a los mandos aunque éstos fuesen herejes o paganos. Pero solo la leyenda de la legión Tebana plantea de manera tan descarnada y precisa el límite donde acaba la obediencia militar al emperador: cuando éste dirige sus tropas contra los propios cristianos o incluso contra otros ciudadanos, es decir, en una guerra civil. Este dato singular quizá testimonie, no ya las urgencias contemporáneas de Euquerio (a las que indudablemente también convenía), sino las circunstancias no menos dramáticas en que se origina la leyenda a finales del siglo IV. En esas fechas, durante el reinado del apóstata Juliano y sobre todo del católico Teodosio, se estaban, en efecto, planteando gravísimos problemas de lealtad militar: por primera vez en la historia, ejércitos con importantes contingentes cristianos hubieron de enfrentarse en el campo de batalla. Una situación especialmente dramática en este sentido se produjo tras el asesinato en *Vienna* de Valentiniano II (15 de mayo del 392) y la subsiguiente proclamación en Lyon de Eugenio como emperador de Occidente, a instancias del bárbaro Arbogasto, el 15 de agosto de ese mismo año. La suerte se decidió dos años después en la batalla del río Frígido, en la que Teodosio se alzó con la victoria gracias, entre otras cosas, a la deserción de unas tropas que, tras acorralarlo, se

pusieron a sus órdenes con la promesa imperial de promoverlas dentro de su ejército (Soz. *HE*, VII, 24). Por otra parte, recientemente se ha apuntado la posibilidad de que la expresión *legio militum, qui Thebaei appellabantur* (Euquerio, c.3) no aluda a ninguna «legión tebana» en sentido estricto, sino a la unidad militar acantonada en Italia y reseñada en la *Notitia Dignitatum* como los *Thebaei* (*Not. Dig. Oc.* V,11; V, 154; VII, 29). Esta identificación debió ser obvia para los coetáneos del relato y, por tanto, no carente de intencionalidad por parte de su redactor, el obispo Euquerio. Pues también era de conocimiento público el odio recíproco entre esta unidad egipcia y las tropas godas que formaban una parte sustancial de los ejércitos de Teodosio, dado que ambas se habían enfrentado violentamente al menos en dos ocasiones, con el resultado de varios centenares de muertos por una y otra parte: el propio Teodosio había salvado su vida en un asalto de tropas bárbaras rebeldes gracias a la protección heroica que le prestaron los egipcios (*Zósimo*, IV, 30-31)[100].

Teniendo en cuenta estas circunstancias militares y religiosas, el relato de la legión tebana se ha interpretado como un intento del obispo Teodoro de minar la lealtad a Eugenio de las tropas egipcias y cristianas que ahora estaban bajo las órdenes de este emperador filopagano y del bárbaro Arbogasto, de quien sabemos que se dirigió a la batalla del Frígido asegurando que tras su triunfo convertiría la basílica de Milán en un establo y obligaría a los clérigos a servir como reclutas (Paulino, *Vita Ambrosii*, 31). De hecho la *Notitia Dignitatum* atestigua la promoción de *legiones comitatenses* de *Thebaei* a la categoría de *legiones palatinae* (Jones, 1964, II, 1422), lo cual podría ratificar la hipótesis, defendida recientemente por el profesor Woods (1994, 385-395), de que estos tebanos actuaron como quintacolumnistas al servicio de Teodosio y que su actuación fue incitada por el martirio ejemplar de Mauricio y sus legionarios. Los contingentes egipcios, por su cristianismo y por su rivalidad con los bárbaros, eran por tanto el eslabón más débil en los ejércitos de Eugenio, y esto explicaría su fácil contagio con el ejemplo de los mártires dirigidos por Mauricio y su consiguiente negativa a participar en una guerra civil contra las tropas de Teodosio -sus hermanos de fe y conciudadanos- a

100. La alusión despectiva que hace Pacato (*Pan.* XII, 33,4) de los egipcios (aunque él se refiera a los que combatieron en Actium con Cleopatra y Antonio) y su elogio, por contra, de los germanos solo puede explicarse en el contexto de esta rivalidad entre los dos pueblos. Pero sorprende que Pacato pronuncie estas palabras de menosprecio ante el propio Teodosio (Roma, 389) si éste se sentía realmente en deuda con los egipcios.

la par que aceptaban ser ejecutados por esta conducta antes que rebelarse contra su emperador legítimo. En resumen, Teodoro habría compuesto la leyenda para incitar a los *Thebaei* a la rebelión o a la deserción de la causa de Eugenio e impedir, mediante el cierre de los pasos alpinos, que éste y Arbogasto ocuparan Italia. Y, por otra parte, el obispo lograba con su relato exaltar las virtudes de la tropa acantonada en el Valais, de mayoría probablemente cristiana, y con la que se sentiría por tanto bastante más identificada que con la población pagana de la zona. Todo ello, en fin, era además un poderoso medio de evangelización, como ya señaló van Berchem.

El hallazgo fortuito de una inscripción de Syene (Egipto) que conmemora las obras realizadas en los años 367-375 por unos soldados tebanos y su comandante Mauricius (*comes et dux Thebaidos*: *PLRE* I, 570), ha hecho pensar que éste sería el mismo comandante egipcio que dirigía las tropas acantonadas cerca de *Octodurus* a finales del siglo IV, y que el obispo Teodoro eligió su nombre para designar los mártires recién descubiertos como un homenaje a su persona (Woods, *Ibid.* 392-393). En el mismo sentido cabría interpretar la reiteración del término *legio* y la precisión de que contaba con 6600 hombres (Euquerio, c.3), pues con esta cifra clásica mostraba que se trataba de una legión típica de ciudadanos romanos y no de cualquier otro contingente irregular de tropas bárbaras (*numeri*, *vexillatio*, *cuneus*...), términos éstos últimos que son precisamente los únicos que aparecen, por ejemplo, en las actas coetáneas de Tipasio (Smedt, 1890, 116-123).

El propio Woods reconoce al final de su trabajo que sus hipótesis no están definitivamente probadas, pero que merecen en todo caso una atención similar a la prestada a otras aceptadas hasta hoy por numerosos historiadores. En mi opinión, solo un punto hay realmente inconsistente en esta interpretación: valorar tan decisivamente el impacto propagandístico de tan piadosa pasión y suponer además que sus efectos fueron inmediatos entre unos legionarios tebanos angustiados con problemas de fidelidad política y religiosa. Históricamente hablando, lo correcto es siempre lo contrario: son los hechos lo que inspiran su narración literaria más o menos desfigurada. Y esto debió ser así, incluso con más razón, en el caso que nos ocupa, pues no cabe pensar que semejante leyenda se difundiese con tal rapidez en terreno enemigo, es decir, entre las tropas del filopagano Eugenio, y con efectos tan decisivos. Si cambiamos el orden de los acontecimientos, la pasión adquiere en cambio toda su verosimilitud: deserción de contingentes de Eugenio, probablemente tebanos en su

mayoría, y consiguiente victoria de Teodosio en la trascendental batalla del Frígido. Ejecución fulminante del «emperador pagano» y promoción de las tropas que lo abandonaron para ponerse a las órdenes del emperador cristiano (cf. Sozomenos, *HE*, 7,24). Las consecuencias se dejarían sentir de inmediato en las comunidades cristianas del Norte de Italia, que vivían entre una población mayoritariamente pagana, a veces abiertamente hostil[101], y que tenían además como vecinos a los belicosos pueblos bárbaros de la frontera. La victoria de Frígido garantizaba la supervivencia de estos enclaves cristianos y abría nuevas y fundadas esperanzas para su futuro. Estimulados por estos acontecimientos, los obispos de la zona los relatan en clave hagiográfica, trasladándolos, como era usual, a la época de los grandes perseguidores tetrárquicos, bajo los cuales existieron realmente unidades tebanas que mantenían en su denominación la memoria de tan dilatado pasado, como la *Legio Prima Maximiana Thebaeorum* o la *Tertia Diocleciana Thebaeorum* (*Not. Dig* Or.VIII, 36-37). En consonancia con esta hipótesis, la tradición legendaria no se iniciaría sino después de la ejecución de Eugenio (6 de septiembre de 394)[102]: si el milagroso descubrimiento de las reliquias de Mauricio y su legión tebana acaeció un 22 de septiembre, día en que se conmemoraba su festividad, no sería de extrañar que lo fuera del mismo año 394, al calor de las noticias no menos milagrosas que entonces se difundieron sobre el triunfo católico en el río Frígido.

En todo caso, la pasión de Mauricio y sus legionarios planteaba una cuestión fundamental que la Iglesia y sus dirigentes más preclaros, como Ambrosio o Agustín, ni siquiera quisieron imaginar, aunque también ellos debieron vislumbrar la dramática posibilidad de dos ejércitos cristianos enfrentados en el campo de batalla. La solución que encontramos en este relato legendario no es, sin embargo, realista y ello quizá explique el silencio doctrinal de los Padres sobre este problema. La eventualidad de un enfrentamiento en el seno de la cristiandad no era todavía de temer, me parece, pues hasta los pueblos evangelizados del exterior eran más tenidos por bárbaros que por cristianos. No obstante, la historia corría

101. Cf. R.Lizzi (Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy, *JRS* 80, 1990, 156-173, esp. 169-173), donde se comenta el martirio en Anaunia de tres cristianos, el año 397, a manos de los paganos.

102. Woods cree, en cambio, que Teodoro escribiría su relato antes de la muerte de Eugenio, probablemente el 392.

demasiado aprisa para los moralistas de la época, fieles a los ideales militares en los que se forjó el Estado romano y a la vez conscientes de los males insanables que aquejaban a sus ejércitos y que amenazaban la supervivencia misma del Imperio. Como veremos seguidamente, las actas de otros mártires de fines del siglo III, que tienen muchos más visos de verosimilitud histórica, lejos de plantear problemas de obediencia y disciplina propios del siglo siguiente, vuelven a recuperar la temática antimilitarista de los primeros tiempos, cuando los cristianos más rigoristas justificaban la insumisión como el rechazo heroico del *miles Christi* a los símbolos y ritos idolátricos de la *militia Caesaris*.

La leyenda tebana tiene, en fin, un trasfondo social que, puesto de relieve por numerosas versiones, pudiera ser también la clave de su formación y de su popularidad. A finales del siglo III (fecha en que se sitúan los acontecimientos) y a inicios del siglo V (fecha en que se escriben las primeras *passiones*), gran parte de las Galias y de la Tarraconense, sus regiones menos romanizadas, estaban agitadas por el movimiento campesino de los bagaudas. Los autores clásicos y cristianos, imbuidos de una fuerte concepción aristocrática del poder, desprecian profundamente a estos insurgentes y los tachan de ladrones, depredadores, bárbaros, rebeldes, tiranos, impíos y hasta monstruos que eructan sangre y fuego sobre las ciudades y la civilización romana[103]. Pero era muy otra la concepción que el pueblo, en especial los que vivían en aquellas zonas marginales del Imperio, tenían de este movimiento revolucionario y antirromano. En su *De gobernatione Dei* (V, 6,24-26), escrito en los años 439-441, el presbítero *Salviano* de Marsella (que, como su amigo Euquerio de Lyon, había pasado por la experiencia monástica de Lérins), también descalifica a los bagaudas con los improperios propios de la tradición aristocrática (*perditi, rebelles, criminosi...*), pero comprende y justifica la rebeldía de unos hombres que han sido privados del honor y de la libertad romana: las injusticias de los poderosos y del Estado -cual bestias feroces

103. Para una pormenorizada relación de fuentes sobre los bagaudas, desde finales del siglo III hasta la Edad Media, cf. Cracco, 1983, 125-129 y 1995, 103, n. 5. Los textos más importantes pueden también consultarse, con traducción francesa, en Sánchez León, 1996b, 119 ss. Es probable que Amiano aluda a los bagaudas cuando refiere combates contra enemigos imprecisos y a hechos protagonizados por gente de baja estofa y por ello «indignos de ser narrados»: *non omnia narratu sunt digna, quae per squelidas transiere personas* (28,1,15; cf. 27,2,11).

que devoran a sus súbditos y beben su sangre- eran tan insoportables que estos campesinos rudos, a los que no se les permitió ser romanos, se habían visto forzados a hacerse rebeldes y criminales y casi bárbaros. Esto prueba las simpatías de un sector de la Iglesia y de la sociedad gala hacia los amplios sectores sociales (no solo campesinos) explotados y expoliados por la administración y por sus clases dominantes[104]. El propio término *bagauda* (o *bacauda*), de origen celta, aunque de etimología todavía controvertida, gozaba de manifiestas simpatías entre la población poco o nada romanizada por donde se extendió este movimiento y fue llevado con orgullo por los campesinos rebeldes, como equivalente a combatiente o luchador que rechaza la civilización romana (Cracco, 1983, 126, n.7; Eadem, 1995, 104-5, nn.6 y 7). El apoyo de las clases más humildes a los bagaudas se confirma, indirectamente, por los testimonios que nos han llegado sobre el culto popular a mártires que, en realidad, no eran sino bandidos y revolucionarios ejecutados por Roma. En la *Vita Martini* (11,4) de Sulpicio Severo tenemos un caso ilustrativo: Martín quiere acabar con la arraigada devoción popular hacia un supuesto mártir y para ello recurre a una asombrosa sesión de necromancia, ruega al Señor que le indique quién estaba enterrado en aquel lugar y logra así que se le aparezca un horrible fantasma, al que solo él puede ver pero todo el mundo oír, y que en voz alta reconoce no ser cristiano sino un bandido ejecutado por sus fechorías que fue allí enterrado y luego venerado como mártir por error del vulgo, pero que, lejos de gozar de la gloria, se halla penando por sus crímenes. Como señala Fontaine en su comentario a este pasaje (1968, 700 ss.), la persecución del 303 contra los cristianos, que siguió de cerca a la de los bagaudas, hizo que estos últimos, mártires populares de la libertad, se convirtiesen en mártires a secas, y que con el paso del tiempo, la cristianización y el olvido de los orígenes del bandido, la tumba recibiese un altar y un culto más o menos regulado[105]. En todo caso, sin estas

104. Abusos similares son denunciados por otros autores del siglo V, que constatan igualmente cómo los bárbaros, por su humanidad, empiezan a ser menos temidos que las autoridades romanas: cf. Orosio (VII, 32,13; VII, 41,7), Paulino de Pella (*Eucharist.* v.285-290; 430-431), Sidonio Apolinar (Ep. V,7), Prisco (*Excerpta Historica Constantini*, ed. De Boor, Berlin, 1903, 1, pp. 135-138).

105. No es éste el único caso conocido de devoción religiosa hacia rebeldes sociales o políticos. Amiano (27,7,5-6) cita a un *agens in rebus* y a tres *apparitores* que el año 367 fueron ajusticiados en Milán por Valentiniano I por un delito de *laesa maiestas*, y en torno a ellos se desarrolló un culto *ad Innocentis*, quizá los mismos Inocentes de los

simpatías populares no se explica la pronta cristianización y hasta santificación ideológica de los bagaudas, como puede constatarse en el hecho de que, durante los siglos VI y VII, el nombre de *Bacauda* sea llevado por obispos y dignatarios civiles de Italia, Dalmacia e Hispania y que en Roma existiese un monasterio, de posible origen franco, que en tiempos de Gregorio Magno se llamaba San Esteban *in Vagauda* (Sánchez León, 1984-85, 291 ss. Idem, 1996, 148-9; Cracco, 1995, 112).

¿Contra quién, pues, se negaron a luchar los legionarios tebanos? La versión anónima X2, la más acorde con la realidad histórica y también la más próxima a la tradición aristocrática antibagáudica, afirma que los soldados estaban decididos a combatir contra los bagaudas[106], pero se negaban a sacrificar a los ídolos. El relato reproduce, pues, el tópico más común de las *passiones* martiriales y prueba que su autor no solo era buen conocedor de la historia, sino también de la literatura hagiográfica. Si esta leyenda se forjó tempranamente en el propio monasterio de *Acaunus* y recogía tradiciones locales, como aseguran la mayoría de los especialistas, es difícil explicar por qué Euquerio, que escribe por las mismas fechas (o quizá un poco antes) y conoce tanto la realidad histórica como las tradiciones religiosas del Valais, silencia la referencia a los bagaudas y atribuye el martirio de los tebanos a su negativa a combatir contra otros cristianos. Su narración no solo altera el marco histórico (posdatando la expedición antibagáudica de Maximiano para situarla en el contexto de la gran persecución), sino que explica el martirio por una causa novedosa y especialmente extraña en una región de tardía y superficial cristianización, donde sorprende, por tanto, una expedición imperial contra los

---

que todavía se conservan algunas reliquias en la catedral de Milán (Marrou, H.-I. (1952) Ammien Marcellin et les «Innocents» de Milan, *Recherches de Science Religieuse* 40, 179-190). Aún es más elocuente la queja que el anciano pagano Máximo de Madaura le hizo llegar a Agustín sobre los insurgentes y criminales (de origen púnico, por cierto...) que, justamente condenados por Roma, eran venerados como mártires cristianos: «Entre estos mártires se acepta con no menor veneración a Lucita y a otros mil (nombres odiosos a los hombres y a los dioses), que acumularon crímenes sobre crímenes en una conciencia llena de nefandos delitos. Bajo la apariencia de una muerte gloriosa, hallaron los muy viciosos una muerte digna de sus hazañas y costumbres. La necia muchedumbre visita sus sepulcros, si es que vale la pena recordarlo, olvidando los templos y los manes de sus antepasados» (Agustín, *Ep.* 16,2). Cf. otras referencias en Giardina, 1983, 381 ss.

106. Carece, pues, de fundamento la tesis defendida por algunos historiadores (Jullian, 1920, 45-46; Pricoco, 1978, 237 ss.) de que la actitud de los soldados cristianos traducía una comunión de fe y acaso hasta una solidaridad de clase con estos célebres «bandidos».

cristianos. Es posible que Euquerio tratase de formalizar literariamente una tradición eclesiástica de modo tal que sus principales protagonistas fuesen los propios del universo ideológico cristiano, el perseguidor y el mártir (Giardina, 1983, 386), o que simplemente refleje la ignorancia histórica de algunos ámbitos eclesiásticos galos, para los cuales la política de los tetrarcas se reducía a la persecución anticristiana y, en consecuencia, todos los perseguidos por Roma eran tenidos por cristianos. Pero semejante confusión difícilmente podía darse en Euquerio (que sabía bien quiénes eran los bagaudas) y, por esa misma razón, tampoco parece probable, como pretende Dupraz (1961, 93-103), que ocultase involuntariamente a los bagaudas y los sustituyese por cristianos, influenciado por la opinión corriente en su tiempo que confundía a unos y otros. Para Cracco Ruggini (1983, 139-140 y 1995, 109), el silencio de Euquerio sobre los bagaudas es deliberado: en el clima de confianza mutua generado por la alianza Iglesia-Imperio cristiano, el obispo aristocrático de Lyon quería librar a sus héroes de la sospecha de haber sido objetores de conciencia y de estar de algún modo relacionados con el bandidaje galo[107]. Pero en tal caso, ¿por qué no se limitó a decir, como hizo X2 y tantas otras pasiones de mártires, que su delito fue negarse a sacrificar? La necesidad de aludir a los bagaudas, aunque fuese de manera solapada o incluso negativa, podría indicar que éstos jugaron realmente un papel fundamental en los orígenes de la leyenda, papel que algunas tradiciones aristocráticas o eclesiásticas prefirieron olvidar mientras permanecía vivo en la memoria y en el imaginario religioso de las clases populares. El artificio literario de Euquerio logró en este sentido un equilibrio sutil. Ni se suma inconscientemente a la tradición contraria a los bagaudas ni asume su mitificación popular. Su relato es el primero en dar una visión negativa de la guerra bagáudica del siglo III, pues los supuestos ciudadanos y fieles (*pios et cives*) a los que ataca Maximiano solo podían designar a los rebeldes y bandoleros perseguidos realmente por Roma, pero, como contrapunto, se ignora el nombre de bagaudas y se descalifica su rebeldía social tachándolos de *impios adque inimicos* a los que los soldados cristianos no dudan en combatir. Euquerio se aleja así del cesaropapismo eusebiano y señala límites precisos a la lealtad debida al Imperio: el respeto a la fe cristiana.

107. En apoyo de su tesis sobre esta actitud de la aristocracia gala cristiana, Cracco cita (1983, 140, n. 31) la inscripción métrica de Vaison, donde se celebra al patricio Pantagato, devoto de los *martyres* y de los méritos de sus ancestros, que como buen cristiano ejerció la milicia y fue digno *custus* (sic) *patriae* (CIL 12,1499 = Diehl, I, 211).

No era otra cosa lo que había defendido Ambrosio a finales del siglo IV y lo que sin duda defendió Teodoro de *Octodurus*, a quien él mismo remonta sus informaciones sobre la legión tebana.

Las concesiones que Euquerio pudo hacer a las tradiciones populares favorables a los bagaudas no eran, pues, sino un recurso para afianzar la autonomía religiosa de la Iglesia frente al Estado, cuyos poderes quedaban limitados a la esfera civil y militar. Pretendiéndolo o no, esto abría las puertas a la cristianización de los denostados enemigos del Imperio, los bagaudas, y de este modo la Iglesia logró apropiarse de las simpatías populares hacia aquellos luchadores antirromanos[108]. Este proceso solo culminó cuando las instituciones imperiales periclitaron y las nuevas formas políticas romano-germánicas ocuparon su lugar. Así lo vemos en la *vita Babolení*, donde bagaudas y cristianos quedan identificados como víctimas de los emperadores perseguidores. Obispos y monarcas francos tenían ya poco que temer de esta identificación ahistórica: sintiéndose herederos legítimos del Imperio y de la Iglesia romana, les convenía asociar a esta tradición universal los recuerdos locales favorables a los bagaudas, pues con ellos se reforzaba la personalidad política y religiosa de la sociedad y de la Iglesia merovingia, con sus mártires y santos indígenas[109]. Pero a diferencia de Euquerio, que pretendía diluir las leyendas probagáudicas en su versión culta y aristocrática, la vida de *Babolenus* hace suyas unas tradiciones populares que probablemente guardaban la versión más próxima a la realidad histórica, si es que los héroes de *Acaunus* fueron en verdad, como cabe sospechar, campesinos que dieron su vida luchando contra la opresión del Estado y de las clases dominantes romanas, y quedaron por ello indeleblemente grabados en el imaginario colectivo como mártires de la libertad y de la dignidad. No creo que en esta rehabilitación de los bagaudas jugase papel alguno una posible «valoración

108. Jullian (1920a, 114) creía que «el pensamiento popular» cambió a inicios del siglo V su concepción sobre los bagaudas, a los que ve desde ahora positivamente. No parece que esto fuera así: en realidad, todos los testimonios conocidos confirman que el pensamiento popular, es decir, la mentalidad campesina de celtas, vascones y clases humildes en general de la Galia e Hispania, siempre fue favorable a los bagaudas y jamás los tuvo por *latrones*. Cf. Giardina, 1983, 386.

109. El cambio estaba facilitado por el papel intercesor de Germán de Auxerre (*Vida de san Germán*) cn favor de los campesinos armoricanos y los bagaudas (que habían asediado Tours hacia el 443) ante la corte de Ravena el 446. Una tradición local altomedieval dice que este obispo fomentó el culto a los mártires tebanos, construyendo una capilla funeraria para sí mismo en honor de san Mauricio y dotada de sus reliquias (Cracco, 1995, 112 ss.).

cristiana de la objeción de conciencia, de la no violencia, del *bellum iustum*, del culto de los Santos mártires, de los ideales ascético-monásticos del martirio *cum* y *sine cruore*», como dice Cracco Ruggini (1983, 133). En realidad, había algo de inquietante en este protagonismo heroico de rebeldes y bandoleros piadosos, y por eso la tradición medieval más importante, culta y aristocrática, fiel al cabo a la historiografía latina y cristiana, se negó a darle su aprobación, tal y como hemos visto en la *passio* de Sigeberto de Gembloux o en el libro de Amboise.

5.2. *La insumisión de Maximiliano*

Las actas militares de mayor interés histórico son las de Maximiliano y Marcelo, cuyos alegatos pacifistas parecen contradecir las tesis sostenidas en la documentación anteriormente analizada. Junto a la pasión de Tipasio, veterano de Numidia, muestran en efecto una repentina oleada de oposición cristiana a la milicia que recuerda el rigorismo espiritual de Tertuliano y Cipriano, y que ha popularizado la idea de que el cristianismo norteafricano mantuvo una fuerte tradición de objeción militar desde sus orígenes (Gabba, 1974a, 86 ss.). Son textos que merecen, pues, un análisis pormenorizado.

La *Passio Sancti Maximiliani*[110] destaca por su brevedad (565 palabras) y por la sencillez con que relata, en su primera parte, el interrogatorio y la condena a muerte de este insumiso: el año 295, en la ciudad de Teveste (Numidia, hoy Tebessa de Argelia), el *temonarius* Fabio Víctor se presentó ante el procónsul Cassius Dio para alistar a su hijo Maximiliano en el ejército, pero éste se negó alegando que era cristiano. Su actitud irrevocable le costaría la muerte. Las actas[111] lo narran de esta manera:

110. Paolo Siniscaldo (1974, 5-6, n.1) prefiere llamarla *passio* porque si bien la primera parte se basa en un proceso verbal oficial y, por tanto, puede catalogarse entre las *Acta* o *Gesta Martyrum*, la segunda parte (cap. 3, 2-5) fue añadida con posterioridad y contiene datos legendarios. También Lazzati (1956, 31, n. 39) prefería esta denominación (*passio*), considerando que el vocablo latino *acta* carecía originariamente de significado hagiográfico, como ya hemos señalado, y que el relato martirial de Maximiliano era un texto adaptado a su lectura durante los rituales litúrgicos. Pero otros muchos hagiógrafos (Ruinart, Harnack, Knopf, Musurillo...) se inclinan por el término *acta* para subrayar su fiabilidad histórica.

111. El texto nos ha llegado en tres manuscritos diferentes, pero sus variantes internas no afectan apenas al objeto de este estudio. Una versión castellana algo diferente a la mía puede verse en la popular obra de Ruiz Bueno (1975, 947-951). Cf. además las ediciones

«Bajo el consulado de Tusco y Anulino[112], cuatro días antes de los idus de marzo (doce de marzo del 295), en Teveste, presentándose en el foro Fabio Víctor junto con Maximiliano, el abogado Pompeyano, autorizado a hablar, dijo: "Fabio Víctor, temonario, está ante tu presencia con el comandante imperial Valeriano Quinciano[113] y el recluta Maximiliano, apto para el servicio, hijo de Víctor. Puesto que es apto, ruego que se le talle". El procónsul Dion[114] dijo: "¿cómo te llamas?". Maximiliano respondió: "¿por qué quieres saber mi nombre? A mí no me es lícito ser soldado, porque soy cristiano" (*mihi non licet militare, quia christianus sum*)[115]. El procónsul Dion dijo: "tállalo". Cuando iba a ser tallado Maximiliano replicó: "Yo no puedo ser soldado; yo no puedo hacer el mal, porque soy cristiano" (...). Dion dijo a los funcionarios: "Márquesele" (*signetur*)[116]. Maximiliano se resistía, diciendo: "No lo consiento; yo no

---

de Knopf-Krüger-Ruhbach (1965, 86-87), Musurillo (1972, 244-249), Lanata (1973,194-196) y Siniscaldo (1974, 159-161). Esta última es reproducida, con abundantes notas aclaratorias, en Butturini (1977, 24-35) y, con traducción italiana, en Pucciarelli (1987, 290-297).

112. Un valioso estudio prosopográfico de todos los personajes citados en la pasión puede verse en Siniscaldo (1974, 8 ss.). Anulino será procónsul en los años 302-305 y jugará entonces un papel relevante y temible como perseguidor implacable de los cristianos: la *passio Mammarii* lo hace expirar, por deseo divino, cuando presidía el tribunal (Delehaye, 1936, 307).

113. Este *praepositus Caesariensis* podía ser comandante del cuerpo de reclutas de la *legio III Augusta*, como cree Siniscaldo (1974, 14-16) o de las tropas *limitanei* de la *Mauretania Caesariensis* a las que se debería haber adscrito Maximiliano, como afirma Seston (1946, 301, n.2) y Lopuszanski (1951, 30-31). M. Durry (Vocabulaire militaire -*Praepositus*, en *Mélanges A. Ernout*, Paris, 1940, 129-133, esp. 132) pensaba que se trataba de un «oficial de reclutamiento encargado de buscar soldados por toda África para los diversos cuerpos de la región», y Mayol de Lupé (1939, 96) lo consideraba comandante de Cesarea, ciudad de la que dependía Teveste.

114. Cassius Dio, cuyo *praenomen* no se cita en las actas, fue cónsul el año 291, procónsul de África en el 294 y *praefectus urbi Romae* el 296. Es probable que el entonces gobernador de Mauritania fuese nieto o bisnieto del historiador Dion Casio (*PLRE*, I, p. 253).

115. Negarse a dar el nombre y a identificarse con cualquier otro criterio nacional o social distinto al de «cristiano», era algo muy usual entre los mártires, que expresaban así su desvinculación total de este mundo y de sus valores (Cacitti, 1980, 834-836).

116. En este caso *signetur* se refiere a la imposición del *signaculum* militar, es decir de la medalla o *bulla* de plomo que llevaba todo soldado colgada al cuello y en la que constaría probablemente su nombre y la efigie del emperador. De hecho, poco más adelante, Maximiliano expresa su disposición a hacerla pedazos si se la ponen a la fuerza. Sin embargo,

puedo ser soldado". Dion dijo: "Sé soldado o morirás". Maximiliano respondió: "No quiero serlo. Córtame la cabeza, pero yo no milito para el siglo, sino para mi Dios (...). Yo no recibo la marca (*signaculum*) del mundo, y si me la imponen la haré pedazos, porque nada vale. Yo soy cristiano, y no me es lícito llevar colgado al cuello un pedazo de plomo, después que llevo la señal salvadora de mi Señor, Jesucristo, hijo de Dios vivo..." El procónsul Dion dijo: "En la sagrada comitiva de nuestros señores Diocleciano y Maximiano, Constancio y Máximo, hay soldados cristianos, y sirven en el ejército" (*in sacro comitatu dominorum nostrorum Diocletiani et Maximiani, Constantii et Maximiani Galerii, milites christiani sunt et militant*). Maximiliano respondió: "Ellos sabrán lo que les conviene. Yo, sin embargo, soy cristiano y no puedo hacer el mal". Dion dijo: "¿Qué mal hacen los que militan?". Maximiliano respondió: "Tú sabes bien lo que hacen" (...). Dion dijo: "borra su nombre (...). Puesto que con ánimo desleal (*indevoto animo*) has rehusado la milicia, recibirás la sentencia pertinente, para ejemplo de los demás", y seguidamente leyó de su tablilla la sentencia: "Mando que Maximiliano, que con ánimo desleal ha rehusado el juramento de soldado, sea pasado a filo de la espada". Maximiliano respondió: "¡Gracias a Dios!"».

A esta primera parte sigue una segunda, mucho más breve (3,2-5), en la que se dice que Maximiliano tenía entonces 21 años, 3 meses y 18 días de edad y que, camino del suplicio, alentó a sus hermanos de fe a seguir su ejemplo y encargó a su padre que el vestido militar nuevo que le acababa de regalar se lo entregara al verdugo (*spiculator*). Tras ser ajusticiado, una matrona llamada Pompeyana consiguió que el juez le

---

algunos historiadores han apuntado la posibilidad de que esta expresión aluda a una marca a fuego, probablemente sobre la muñeca, cuya finalidad era reconocer a posibles desertores (Franchi de' Cavalieri, 1935b, 383; Mayol de Lupé, 1939, 102). Pero todo parece indicar que este tatuaje, atestiguado solamente en fechas tardías, se realizaba cuando el recluta (*tiro*) se convertía en soldado (*miles*): en todo caso, nada prueba mejor que el servicio militar ya no se percibe como un honor y que, por el contrario, se procura eludir por todos los medios, como lo ratificaría la abundante documentación sobre desertores en este tiempo e incluso sobre jóvenes que se mutilaban algún dedo para quedar exentos. Cf. Vegecio, *Inst. milit.* 1.8 y Gregorio Magno, *Ep.* 65 (sobre marcas a los reclutas); Aug. *C.Ep.Parm* II.29; *CTh* X, 22.4 (año 398); Jones (1964, II, 616-17 y III 185, n. 19); Crescenti (1966, 57-58); Watson (1985, 50-51); G.E.M. de Ste Croix (A Worm's Eye View of the Greeks and Romans and How They Spoke: Martyr-acts, Fables, Parables and Other Texts, *Latin Teaching* XXXVII, 4, 1984, 16-30, esp. 19-20).

entregara el cuerpo del mártir y se lo llevó en su litera a Cartago, donde le dio sepultura junto a la tumba de san Cipriano. A los 13 días murió también esta mujer y fue enterrada en el mismo lugar. El padre de Maximiliano, entre tanto, volvió a su casa lleno de gozo por haber enviado al Señor a su hijo, al que luego él mismo habría de seguir[117]. Esta parte, considerada un añadido posterior y de escasa fiabilidad, ni siquiera es reproducida en algunas ediciones de la *passio* (Lanata, 1973, 196).

Aunque la primera parte del texto describe una situación clara de insubordinación o *recusatio militiae* (Grelle, 1964, 12), hay algunos puntos oscuros que dificultan su valoración histórica. En primer lugar, no es seguro que estemos ante una escena de reclutamiento, el único testimonio que nos habría llegado de este tipo, como quieren algunos historiadores (Mayol de Lupé, 1939, 98). En favor de esta hipótesis puede señalarse el hecho de ser tallado (medía 5 pies y 10 pulgadas, o sea, unos 172 cm) y considerado apto para el servicio[118]. Pero son más numerosos y contundentes los argumentos en contra: el haber superado ya la *probatio* o examen de sus condiciones legales y físicas para el servicio (Watson, 1985, 38-42; Idem, 1974, 496-7), la comparecencia en el foro, el clima de solemnidad que envuelve la escena, la presencia de fieles cristianos, del abogado del fisco y de altas autoridades imperiales, la misma gravedad de la sentencia, todo eso hace pensar en un juicio formal al que se quiere dar una solución ejemplar por afectar a un tema de vital interés para el Estado. En tal caso, hasta es verosímil que algún estenógrafo cristiano hubiera tomado nota de la audiencia y que este documento, con algunos retoques estilísticos con vistas a su lectura pública en la liturgia, hubiera dado lugar a las *acta* en la forma que nos han llegado (Delehaye, 1921, 109-110). El laconismo y brevedad del texto podría haber motivado su ampliación años después, cuando el padre también había muerto (probablemente en la persecución tetrárquica del 303) y Maximiliano recibía algún tipo de culto en Cartago. Por eso, el principal interés histórico de

117. Para un amplio análisis de los tópicos hagiográficos contenidos en esta sección, cf. Siniscaldo, 1974, 22-29.

118. Según Vegecio (*Inst. milit.* 2,5) «los reclutas de estatura aventajada, robustos y bizarros» pasaban, como mínimo, cuatro meses de prueba en una legión especial antes de ser marcados y prestar juramento. Esto refuta claramente la tesis de Mayol de Lupé, pero éste (*Ibid.*) argumenta en su favor (sin convicción a mi juicio) que el *sacramentum* aludido en las actas no es el juramento militar propiamente dicho, sino que tiene un sentido genérico que incluye el simple alistamiento de un recluta.

esta parte final es desvelar los sentimientos religiosos de los cristianos del siglo IV (fecha de su redacción) ante sus viejos mártires.

Menos discutible parcce, en cambio, que el caso de Maximiliano deba interpretarse en el contexto de las reformas fiscales y militares de Diocleciano, que hicieron obligatorio el servicio militar para los hijos de soldados y veteranos[119], e impusieron a las ciudades la provisión de un número determinado de reclutas o, en su lugar, la entrega de una determinada suma de dinero (Seston, 1946, 301, n. 2). Pero también esto plantea algunos problemas, sobre todo referentes al papel jugado por algunos personajes del drama. Pompeyano, al que algunos historiadores consideran *advocatus fisci*, más bien parece actuar como asesor o defensor de Maximiliano (Siniscaldo, 1974, 13-14), y Fabio Víctor no era un veterano, como a veces se ha afirmado (Monceaux, 1905, III, 115; Harnack, 1981, 84; Tibiletti, 1989, 257), pues el temonario o capitulario ni siquiera tenía que ser militar (*CTh* VI,4,21; VII,13,7,2; VII,18,3). Su función era simplemente reclutar un soldado, a manera de impuesto, entre diversos pequeños propietarios que, de acuerdo con el sistema establecido por Diocleciano (*protostasia* o *prototypia*), se habían agrupado formando un *temo* o *capitulum*, es decir, una unidad impositiva (Grelle, 1964, 9-12). Por tanto, la disputa historiográfica de si su padre era o no cristiano, como se afirma en la segunda parte de la *passio*, carece en este sentido de interés. Lo que a él incumbía era encontrar un recluta o recaudar su equivalente monetario. A juicio de los historiadores modernos, Víctor no lo consiguió y por ello hubo de entregar a su propio hijo, lo que confirmaría las dificultades que tiene Roma para renovar sus fuerzas armadas y la impopularidad del servicio militar. Pero también cabe pensar que esta relación de parentesco es un aditivo del hagiógrafo, para evocar probablemente el popular sacrificio de Isaac. La presencia del padre en el proceso carece, en todo caso, de verosimilitud histórica, lo que viene a confirmar que se trata de un añadido tardío que buscaba insuflar un mayor dramatismo al martirio. Es cierto que una ley del siglo II libraba de la pena de muerte al desertor que retornaba al ejército acompañado de su padre[120], pero no parece que éste sea el caso, pues cuando el procónsul pide a Fabio Víctor

119. *CTh* VII, 22,7 (año 365-373). Cf. *CTh* VII,1,8 (365).

120. «Antonino Pío, de consagrada memoria, dispuso que tan solo debía mandarse a un destino peor a aquel desertor cuyo padre había entregado, a fin de que no parezca, dice el emperador, que el padre ha llevado a su hijo a la muerte» (*Digesto* 49,16,13,6).

que aconseje a su hijo para evitar su condena, aquél se niega diciendo: «Allá él; él sabrá lo que le conviene». En realidad, si damos crédito a la segunda parte, donde se alude a la vestimenta nueva que Fabio había regalado a Maximiliano para su uso en la milicia, más bien cabría pensar que la reacción de éste fue una sorpresa para el propio padre.

Tampoco se conocen bien las circunstancias políticas y militares que atravesaba la provincia de África Proconsular (de la que dependía entonces Numidia) a finales del siglo III, ni en qué medida pudieron condicionar el juicio contra Maximiliano. Algunos autores afirman que la situación era dramática y explican la pena capital como una sentencia ejemplar y disuasoria contra cualquier tentativa de deserción (Seston, 1950, 257 ss. Siniscaldo, 1974, 36-38, 101 ss.). Se ha señalado en este sentido las constantes revueltas de tribus indígenas de Mauritania (en especial Bavari y Quinquegentiani) durante el reinado de Diocleciano, lo que hizo que este emperador reforzara el *limes* africano y aumentara el número de soldados en la zona, muchos de ellos indígenas (*gentiles*). La tarea era harto difícil debido a la ausencia de barreras naturales y al nomadismo en que vivía la mayoría de la población en Numidia y Mauritania. De hecho, allí estallaron diversas rebeliones que culminaron a inicios del siglo IV con la usurpación del vicario de África, L.Domitius Alexander, que proclamó un reino independiente hasta ser finalmente derrotado por Majencio. Las tensiones políticas se vieron ocasionalmente agravadas por algunos brotes de peste y por las carestías que sufría periódicamente la zona, pero quizá nada fuera tan peligroso para el Estado romano como la difusión en estas fechas del maniqueísmo, movimiento religioso de corte rigorista y ascético que se mostraba contrario a la prestación del servicio militar porque dios prohibía matar. Con el mismo argumento, los maniqueos no reconocían la potestad estatal de condenar a muerte o declarar la guerra. Es evidente el peligro que tales ideas suponían para el Imperio romano, cada vez más sostenido en sus ejércitos, por lo que no extraña que se promulgara el año 397 un durísimo decreto contra estos sectarios, ordenando la confiscación de sus bienes y la decapitación de los más fanáticos (Siniscaldo, 1974, 104 ss.). Como antes hemos señalado, es probable que por esas mismas fechas se llevara a cabo la depuración de cristianos en el ejército. Es decir, el Estado podría haber percibido actitudes similares de indisciplina en los seguidores de Mani y en los de Cristo.

La pena capital dictada contra Maximiliano se ha pretendido entender en este contexto político y religioso. El mártir, de posible origen local, compartiría el espíritu secesionista y antirromano de estas regiones y la

propia doctrina cristiana se habría difundido aquí como un elemento catalizador de los descontentos populares contra Roma (De Regibus, 1924, 50 ss. Brisson, 1958, *passim*). Los cristianos norteafricanos de la época, como Cipriano, Arnobio y Lactancio, reconocen, en efecto, que los paganos suelen culparlos de todos los males que sufre el Imperio. Pero si la situación era tan tensa y los cristianos tan mal vistos, es imposible comprender la paciencia y benevolencia de los oficiales romanos ante la tozudez de Maximiliano: ni en la sociedad moderna más democrática cabría esperar de un sargento patatero actitud tan comedida como la de aquellos militares curtidos en las duras guerras contra númidas y bereberes. El procónsul Dion usa siempre un lenguaje persuasivo y solo recurre esporádicamente a la amenaza (bien fundada por lo demás) cuando ve con desesperación la inutilidad de sus argumentos. Así pues, si nos atenemos al texto de la *passio*, ninguna circunstancia externa puede explicar el decurso de los acontecimientos y su trágico desenlace. Ni siquiera parece influir, al menos decisivamente, la nueva concepción de los emperadores Diocleciano y Maximiano, desde el 291, como *diis geniti*, seres de origen divino, descendientes de Júpiter el primero y de Hércules el segundo (Seston, 1946, 211 ss.). Aunque esta política religiosa quepa relacionarla con la multiplicación de los mártires militares, no parece que éste sea el caso de Maximiliano, como veremos más adelante.

Estos aspectos oscuros o conflictivos de las actas no impiden, sin embargo, apreciar con nitidez la esencia del desencuentro insuperable entre Dion y Maximiliano: el primero atiende solamente a razones de índole cívica y militar, el segundo se muestra, en cambio, indiferente ante la realidad política y solo se interesa por su universo religioso. Era imposible el entendimiento. En realidad, ni siquiera era posible el diálogo o la polémica, y de hecho no hubo tal. Cada cual afirmó concisamente su ideario como si supiera de antemano que su interlocutor ni comprendería sus argumentos ni sería por tanto persuadido. Y el resultado lógico, aunque impresionante, fue la condena a muerte del insumiso. Un final dramático al que se llega sin estridencias, sin que nadie formule expresiones de odio o adopte actitudes patéticas. Por el contrario, el mártir se siente confortado en la condena: era su razón de ser. Nada podríamos decir de los sentimientos de Dion, porque en las actas lo único que importa destacar es que cumplió con su deber.

La *militia Christi* y la *militia Caesaris* eran absolutamente incompatibles para Maximiliano. La primera encarna el bien, la segunda el mal. Así lo afirma de manera reiterada y contundente. Los historiadores

modernos suelen explicar esta dicotomía aludiendo al texto evangélico (*Mt* 6,24) sobre la imposibilidad de servir a dos señores, texto al que ciertamente había apelado Tertuliano (*De corona*, 1,1) para sostener el antagonismo entre aquellas dos milicias (Tibiletti, 1989, 259). Y también se ha señalado el carácter místico del juramento o *sacramentum* militar, rito que no solo concedía al soldado el derecho a llevar armas y matar al enemigo, sino que lo vinculaba religiosamente al ejército (Dölger, 1930, 270 ss. Delehaye, 1966, 256-268; Le Bonniec, 1969, 105 ss.): así se podría entender que la insumisión de Maximiliano sea calificada de *indevotio* en su sentido más fuerte, merecedor de la pena capital, en cuanto desobediencia impía al emperador y a la *res publica*[121]. El fundamento de la objeción parece consistir, en efecto, en la negativa del recluta a prestar un juramento terrenal cuando se siente ya plenamente comprometido con el ejército de Cristo. Seston llamó la atención sobre la controversia en torno al *signaculum* o sello de plomo con la imagen del emperador: de acuerdo con la teología tetrárquica, esta propaganda política se ha trocado en «epifanía de los augustos y de los césares» y, por tanto el delito de Maximiliano habría consistido en rechazar este culto idolátrico, contraponiendo el *signaculum saeculi* al *signaculum salutare Domini*, es decir, al *sacramentum* o *signatio* bautismal del *miles Christi*: sin esta obligación de llevar la *bulla*, ahora convertida en símbolo idolátrico, cabe pensar -afirma Seston (1980, 632)- que Maximiliano habría aceptado enrolarse como soldado (Cf. otras referencias en Pucciarelli, 1987, 287). Es impresionante, en efecto, la serie de negativas que, en tan breve texto, pronuncia Maximiliano frente a los requerimientos para que se incorpore a filas. En latín, suenan incluso con mayor contundencia: «*mihi non licet militare... non possum militare*; *non possum malefacere*; *non milito... non milito saeculo*; *non accipio signaculum... non possum saeculo militare...*» Y su justificación se limita a dos palabras, repetidas igualmente en varias

121. Como contrapunto lógico, los soldados romanos son a veces ensalzados como *devotissimi*: *CTh*, VII,4,17; 8,13; *CJ*, XII,37,6. Recuérdese que, cuando el Imperio se cristianiza, los soldados pronuncian un juramento que antepone su lealtad a dios a la del emperador: «juran por el Padre, por el Hijo y por el Espíritu Santo, y por la majestad del emperador, a quien, después de Dios, deben los vasallos el mayor respeto, porque al emperador, luego que ha sido declarado augusto, se le debe amar y servir con anhelo, pues es la imagen de Dios sobre la tierra y sirve a Dios mismo el vasallo que en la profesión de las armas o en cualquier otro estado ama a su Príncipe, que reina por la gracia de Dios» (Vegecio, *Inst. Milit.* 2,5).

ocasiones: soy cristiano (*christianus sum*). No era una respuesta original, pues la encontramos con frecuencia en las actas y pasiones desde el siglo II (Siniscaldo, 1974, 80-82). En realidad no era una respuesta, sino una confesión de fe algo provocativa si tenemos en cuenta que, al menos desde el famoso rescripto de Trajano a Plinio (*ca.* 112), bastaba reconocerse cristiano para ser ejecutado (Plinio, *Ep.* 10,97. Cf. Mayol de Lupé, 1939, 104). Pero en la conciencia de los cristianos y de la Iglesia primitiva, esta confesión pública de Cristo tenía un profundo contenido teológico y salvífico. Sabían que quien así lo hacía en esta tierra sería luego reconocido por Jesús ante Dios y sus ángeles (*Lc* 12,8). Este sentido teológico queda reforzado en este caso por la síntesis doctrinal que expone Maximiliano aun a sabiendas de que su interlocutor no la comprendería: «soy cristiano y no me es lícito llevar colgado al cuello un pedazo de plomo, después que llevo la señal salvadora de mi Señor, Jesucristo, hijo de Dios vivo, a quien tú desconoces, que padeció por nuestra salvación y a quien Dios entregó por nuestros pecados. A éste es a quien todos los cristianos servimos; a éste seguimos, príncipe que es de la vida y autor de la salvación». El mártir repite aquí, un tanto extemporáneamente, una fórmula cristológica aprendida y memorizada en la catequesis de su comunidad[122], fórmula que, como ha probado Siniscaldo (1974, 83 ss. Idem, 1975, 596 ss. esp. 612-613) se inspira en las enseñanzas de Tertuliano y Cipriano, autores en los que ya vimos su gusto por las antinomias simbólicas, absolutas y sin matices, entre el mundo divino y el humano, de la luz frente a las tinieblas, del mal y el bien. No es otra cosa lo que hace y dice Maximiliano, que encuentra encarnados estos valores supremos en la milicia de Cristo -a la que se debe sin reservas desde su *signatio* bautismal- y en la del césar, cuya aceptación solo sería posible traicionando a Dios, su único señor.

A la luz de estas consideraciones debe entenderse la maldad intrínseca que Maximiliano percibe en el servicio militar. Está fuera de lugar, y denota una lectura superficial de las actas, buscar motivos concretos de la insumisión: inmoralidad de las tropas, rechazo de la idolatría castrense,

122. Como es sabido, hasta inicios del siglo IV todos los compendios de fe tuvieron un carácter local y estaban destinados a la instrucción de los catecúmenos. Esta orientación pastoral cambió radicalmente con la introducción de las fórmulas sinodales. Credos que pretendían fijar la Verdad universal y estaban destinados a asegurar la ortodoxia de los obispos (C.H.Turner, *History and Use of Creeds and Anathemas*, Londres, 1910, 24).

denuncia de la política religiosa tetrárquica o negativa a derramar sangre (Brock, 1994, 209). Por supuesto que todos estos factores subyacen en la insubordinación del mártir. Pero su decisión no se justifica por ninguno de ellos: él mismo reconoce que otros cristianos militan y sirven al emperador. No los condena, pero el hagiógrafo sabe que la única actitud modélica es la de Maximiliano y por eso, al final de la *passio*, pone en su boca palabras de ánimo dirigidas a la comunidad para que lo imiten y sean todos coronados por Dios. No hay, pues, un motivo singular para la insumisión, sino una exaltación de la vida cristiana entregada por completo a Cristo: *non possum militare; non possum malefacere: Christianus sum*. Ante la pregunta del procónsul («¿Qué mal hacen los que militan?»), Maximiliano solo puede responder con una evasiva («Tú sabes bien lo que hacen») que ha provocado cierta frustración en los historiadores modernos, pues de haber respondido con precisión tendríamos al fin las razones de su insumisión y de tantos otros mártires. Pero su respuesta fue todo lo precisa que él (o el hagiógrafo) quería. No era necesario añadir nada más: la fe en Cristo es exclusiva y excluyente para quienes solo reconocen su Reino y esperan reencontrarse con él, cuanto antes, en el Paraíso. Por eso, ante esa misma pregunta, también el mártir Teágenes dará la misma respuesta. No había otra (*BHG* 2416, 2; *BHL* 8106 y 8107, 1-2).

Es lógico que la autoridad romana no entendiera ni el fanatismo ni la teología de este discurso. El procónsul, en cambio, parece entenderlo muy bien cuando condena a Maximiliano como *indevotus*, es decir, refractario al sagrado orden institucional romano, a sus autoridades y a sus dioses, como un hereje político al que no aceptan ni sus propios correligionarios (De Regibus, 1953, 125). Mucho peor parecen comprenderlo los hagiógrafos modernos, en especial los de inspiración católica, preocupados ante todo por la licitud moral, contemporánea, de la objeción militar. Ya hemos señalado (cf. p. 27, n. 14) cómo A. Bigelmair ni siquiera mencionó a este mártir en su excelente y pionero estudio sobre las actitudes de los primeros cristianos ante la vida pública (1902), silencio que mereció un juicio sarcástico por parte del pacifista Cadoux. En realidad, la historiografía católica siempre puso en duda que estemos ante un verdadero mártir, dado que su ejecución no obedeció a razones religiosas. De Regibus, por ejemplo, observaba que en este caso «potrebe forse apparire abusiva la qualifica di martire» (1924, 64), y el gran Delehaye escribía en 1933 -cuando ya soplaban vientos belicistas por Europa- un sorprendente artículo cuyo principal objetivo era probar que el antimilitarismo de Maximiliano

no justificaba su canonización eclesiástica ni debía por tanto ser un ejemplo a imitar por los jóvenes cristianos. A fin de cuentas, apunta el sabio bolandista, Maximiliano fue santificado por una iglesia local, no por la Iglesia universal, y ni siquiera consta (aunque probablemente lo hubo) que recibiera culto, que se celebrase el aniversario de su muerte o que sus reliquias fuesen veneradas por alguien más que la devota Pompeyana. Y aunque esto fuera así, en modo alguno puede servir su ejemplo para alentar «una mala causa», del mismo modo que la existencia de algunas santas que se dieron muerte para evitar ser violadas no puede justificar el suicidio... (Delehaye, 1966, 383). En el mismo sentido se han pronunciado otros historiadores católicos modernos, como Monceaux, Allard o Ruiz Bueno: «el procónsul -escribió este último- no le exige, ni por un momento, que reniegue de su fe; ante sus escrúpulos por abrazar la milicia, le recuerda el ejemplo de tantos cristianos que sirven en los ejércitos de los cuatro emperadores; en fin, la sentencia de muerte no recae sobre motivo religioso, sino sobre el acto de deslealtad *-indeuoto animo-* que supone la actitud del hijo de un veterano. Por otra parte, por las fechas del martirio de Maximiliano, 295, la gran persecución no había estallado todavía ni se había siquiera iniciado la depuración del ejército, que fue su preludio». En resumen, -concluye siguiendo la perspectiva pastoral de Allard- la ejecución de Maximiliano se debió, aparte del probable odio religioso del procónsul, a que este joven recluta estaba «mal instruido tanto de los deberes del cristiano como de las obligaciones del soldado» (1975, 946-947).

No es fácil, pues, alcanzar conclusiones históricas irrefutables sobre la conducta de los cristianos ante el ejército y la guerra a partir de estas actas. En ellas se elogia la actitud y santidad del conscripto con un entusiasmo no compartido ni por la hagiografía posterior ni por la gran Iglesia. Visto en esta perspectiva, podríamos afirmar que nos encontramos ante una actitud personal de insumisión religiosa, radicalizada y casi extravagante, que pone a prueba las mejores intenciones de las autoridades romanas y carece de apoyo incluso entre sus hermanos de fe, muchos de los cuales servían sin problemas de ningún tipo en las legiones y en la guardia imperial[123]. Por esta razón, historiadores de todas las tendencias

123. De hecho, conocemos más casos de cristianos que militaban en el cuerpo elitista del *comitatus* imperial, pues a él pertenecían también los cuatro mártires coronados mencionados anteriormente. Por otra parte, el *comitatus* o escolta imperial se transformó

(Cadoux, 1919, 149; Hornus, 1960, 105-7; Siniscaldo, 1974, 51-52) coinciden en señalar que Maximiliano no fue condenado por sus creencias sino por infringir las leyes militares, que preveían la pena de muerte en estos supuestos[124]. Y tampoco se pone en duda que su objeción no era exclusivamente militar, sino que alcanzaba al sistema imperial en su conjunto y se expresaba bajo la forma de una incompatibilidad cuasi apocalíptica entre Dios y el césar (Cadoux, 1925, 585 ss. Siniscaldo, 1974, 137). Es poco probable, sin embargo, que la conducta de Maximiliano delate su pertenencia a la secta montanista, como a veces se ha defendido (Crescenti, 1966, 87 ss.). Por el contrario, su rigorismo moral y doctrinal encaja muy bien con las enseñanzas cristianas dominantes en el norte de África desde finales del siglo II. Y quizá resida aquí, a mi juieio, alguna clave para desentrañar el significado último de esta controvertida pasión. Pues si sabemos que el culto a Maximiliano careció de difusión y popularidad (Siniscaldo, 1974, 154-155) y que su leyenda, en cambio, era frecuentemente leída y comentada en la liturgia y la catequesis norteafricana, cabría pensar que las actas de su martirio fueron principalmente conservadas por su valor catequético, porque ilustraban bien el abismo casi maniqueo entre el mundo divino y el siglo, y eran un ejemplo estimulante de entrega total a la causa de Dios y de confianza plena en la inminencia de su Reino. Movido por estas creencias, Maximiliano pudo ofrecer su vida en las circunstancias que narran su pasión o bien puede tratarse de una figura recreada por la hagiografía bajoimperial. En cualquier caso, el ideario espiritual que transmite su leyenda, rigorista y antimundano, fue sin duda compartido por muchos cristianos de su entorno y formó parte esencial de su espiritualidad. Por eso el norte de África sería durante muchos años, incluso bajo el Imperio cristiano, un vivero

---

profundamente a partir de la época tetrárquica, llegando a constituir un auténtico ejército de campaña. Sobre este aspecto, cf. T. Mommsen (*Römisches Strafsrecht*, Leipzig, 1889, 195-279); W. Seston (Du comitatus de Dioclétien aux comitatenses de Constantin, *Historia* 4, 1955, 284-296, esp. 294-295) y Jones (1964, I, 52 ss.).

124. «Toda desobediencia de un militar contra el jefe o el gobernador debe ser castigada con pena capital» (*Dig.* 49, 16,6, 2. Cf., en el mismo sentido, 49,16,3,15). Siniscaldo (1974, 35), señala que ya bajo la República existían leyes que castigaban, incluso con la pena de muerte, a quienes eludían el alistamiento, aunque también es verdad que, según el Digesto (49,16,4,10), en época imperial ya no se castigaba con la pena capital a los insumisos porque las filas del ejército se cubrían con voluntarios. Precisamente por esto, Mayol de Lupé (1939, 104) se distancia del sentir general y afirma que Maximiliano fue condenado por ser cristiano, en aplicación estricta del rescripto de Trajano.

de héroes y de mártires, cuya memoria no siempre se ha transmitido con la fidelidad histórica deseable. De algunos de ellos, por su condición de militares, hablaremos seguidamente.

5.3. *La deserción del centurión Marcelo*

Las actas de Marcelo, cuya fiabilidad histórica es similar a las del insumiso Maximiliano, nos enfrentan a un caso de deserción militar ocurrido tres años después en la ciudad hispana de León o más probablemente en Tánger (Mauritania Tingitana) o incluso en otra ciudad norteafricana. Pero las actas nos han llegado en 18 manuscritos, que discrepan entre sí en aspectos importantes, y todavía no se dispone de una edición crítica. Delehaye (1923, 257 ss.) los clasificó en dos grupos, M y N, incluyendo en el segundo los de origen español, que se caracterizaban por vincular al mártir con la *legio septima gemina* o directamente con la ciudad de León, y por hacer constar la fecha consular y el nombre de los emperadores. Aunque, con su habitual prudencia, reconocía que en el estado actual de la investigación sería temerario dar una edición definitiva de la *Passio Marcelli* (*Ibid.* 257), él ofreció en este estudio pionero sendas ediciones provisionales de las familias M y N de manuscritos, observando que ambas se podían subdividir en dos recensiones: M1 (con los dos manuscritos más simples y más próximos al original), M2 (cuyos manuscritos presentan una introducción histórica elaborada en fechas tardías y dan también el texto completo del *elogium* o informe enviado por el gobernador Fortunato a su superior Agricolano), N1 (con los manuscritos más cercanos a la familia M) y N2 (con numerosas interpolaciones y el texto del *elogium*). Delehaye advertía que los manuscritos de la familia N conservan datos que probablemente se remontaban al original (en especial la fecha consular) y que, en todo caso, era de esperar que el descubrimiento de otros documentos permitiera fijar el texto de manera más rigurosa en fechas próximas. Fue una intuición profética: pocos años después, García Villada (1929, vol. I, 265 ss. 377-379), daba a conocer un nuevo manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid (mss. 494, antes A.76) que supondría un avance decisivo para el restablecimiento dc las actas de Marcelo (aunque desgraciadamente le falta parte del final), pues se trata, con toda probabilidad, del texto más próximo a la redacción original. Así lo percibió el propio Delehaye y lo confirmó después otro importante testimonio de esta recensión, reprodu-

cido en un breviario del siglo XIV que se conserva en la Biblioteca Universitaria de Barcelona y que, salvo algunas variantes, coincide con el manuscrito de Madrid (Gaiffier, 1970, 93-96: texto de la pasión en pp. 93-95). A diferencia de la familia N, estos manuscritos de Madrid y Barcelona no hacen ninguna alusión a León o a la *legio septima gemina*, lo que indirectamente viene a confirmar que Marcelo no tuvo relación alguna con esa ciudad.

Con esta documentación, a más de la ayuda de la tradición indirecta y de observaciones muy valiosas de algunos especialistas, Giuliana Lanata (1972, 513-516; 1973, 202-204) se decidió a publicar una *ricostruzione* de las actas (ella no la llama edición crítica por no haber cotejado directamente los manuscritos), de cuyas partes principales damos seguidamente una versión castellana[125]. El análisis atento del texto permitirá al lector forjarse una opinión personal, y muy fundada, sobre lo sucedido. Dejo entre paréntesis algunas locuciones latinas que merecen alguna aclaración técnica o filológica para su más correcta comprensión, y que servirán de base para mi propio comentario histórico:

«1. Siendo cónsules Fausto y Galo, el día cinco de las calendas de agosto (28 de julio del 298[126]), una vez introducido Marcelo, centurión lancero de la primera cohorte (*ex centurionibus hastatis primanis*), el gobernador provincial Fortunato dijo: - ¿Qué te ha pasado por la cabeza para quitarte el cinto y la espada y tirar el sarmiento, contrariando la disciplina militar?

2. Marcelo respondió: - Ya el doce de las calendas de agosto (21 de julio), cuando celebrabais la fiesta de vuestro emperador (*diem festum imperatoris vestri*), te respondí con voz clara, ante las insignias de esta legión (*apud signa legionis istius*), que yo era cristiano y no podía militar para esta disciplina (*sacramento*[127]), sino para la de Jesucristo, Hijo de Dios omnipotente.

125. Ruiz Bueno (1975, 954-956) reproduce el texto y la versión de García Villada, que difieren, aunque no sustancialmente, de la edición de Lanata y de mi traducción. Las demás ediciones de estas actas, en particular la de Musurillo (1972, 250-259), deben desecharse por obsoletas (cf. Den Boeft y Bremmer, 1981, 52).

126. Algunos manuscritos dan la fecha del 13 de agosto, debido probablemente a que ese día se celebraba la festividad de san Casiano de Imola (Delehaye, 1923, 268). Aunque éste es distinto al Casiano que la leyenda relaciona con Marcelo, las confusiones hagiográficas de este tipo son tan frecuentes que la hipótesis de Delehaye es bastante verosímil.

127. Como ya se ha dicho, el término *sacramentum* parece tener en este contexto un significado más amplio que el de simple juramento de fidelidad militar, pues también

3. El gobernador Fortunato dijo: - No puedo pasar por alto tu delito (*temeritatem*[128]); por tanto, haré llegar el caso a conocimiento de nuestros señores, los augustos y césares. Tú pasarás sin remedio a la audiencia de mi señor Aurelio Agricolano, viceprefecto del pretorio (*vices praefecti praetorio*)[129], bajo la escolta de Cecilio, oficial de las fuerzas del gobernador provincial (*prosequente Caecilio armatus officiale consularitatis*[130]).

3a. Manilio Fortunato a su señor Agricolano, salud: En el día más feliz y afortunado para todo el orbe, cuando celebrábamos solemnemente el aniversario del natalicio de uno de nuestros señores los augustos y césares (*natalis genuini dominorum nostrorum eorumdem Augustorumque Caesarum*), señor Aurelio Agricolano, Marcelo, centurión de la primera cohorte (*centurio ordinarius*), arrebatado de no sé qué locura, se quitó espontáneamente el cinto y la espada, y decidió tirar el sarmiento que llevaba ante las imágenes mismas de nuestros señores (*ipsa principia*

---

suponía una especie de compromiso sacrosanto de servicio al emperador (Dölger, 1930, 270 ss. Lanata, 1972, 509 ss.).

128. Como ha probado Masai (1965a, 96-99), *temeritas* no debe traducirse en este caso por «temeridad», sino por su significado más preciso de «delito», que se popularizará en la Edad Media.

129. Los *vices agentes praefectorum praetorio* y los *vicarii* detentaban la máxima autoridad de las diócesis. En un primer momento, el *vices agens* parece un cargo diferente, precursor del vicario, pero ambos títulos acabaron siendo sinónimos y usados indistintamente en la diócesis de Hispania, a la que entonces pertenecía la provincia de Mauritania Tingitana. Cf. De Sanctis (1976, 89-90) y T. Mommsen (*Le droit public romain*, Paris, 1984, vol. V, 433).

130. La expresión *armatus officiale consularitatis* solo aparece en la tradición indirecta. Los demás manuscritos dan lecturas muy divergentes: *arva officilia*, *arum officialem consolatus*, *Arva milite*... Aunque Delehaye advirtió con acierto que se trataba de un *locus corruptus*, los investigadores modernos han dado a estas palabras múltiples traducciones (la más ingeniosa, documentada ya en el siglo XVI, consideraba *Arva* el cognomen de Caecilius: así Franchi de' Cavalieri, Carcopino, De Gaiffier. Cf. De Gaiffier, 1943, 121). El texto más próximo al original se ha conservado en la *passio Marcelli et Apulei*, relato carente de valor histórico por aunar en una sola leyenda la vida de tres santos distintos, Marcelo de Roma, Marcelo de Capua y Marcelo de Tánger (cf. texto en Delehaye, 1923, 282-287)). Pero Masai (1965, 281 ss.) observó que aquí se encontraban expresiones genuinas de las *acta* del centurión Marcelo, en particular la arriba citada, y probó que *consularitas* era una designación genérica del gobierno provincial. A su juicio, el error de los manuscritos se pudo deber a que los términos *armatus* y *consularitatis* solían escribirse en forma abreviada, y en un momento dado los copistas mal interpretaron esas abreviaturas.

dominorum nostrorum[131]). He juzgado necesario poner este hecho en conocimiento de tu Potestad y remitirte al propio sujeto[132].

4. Bajo el consulado de Fausto y Galo, el día 3 antes de las calendas de noviembre (30 de octubre), en Tánger, una vez introducido Marcelo, centurión lancero de la primera cohorte, un oficial dice: - El gobernador Fortunato ha trasmitido a tu potestad a Marcelo. A disposición de tu excelencia está igualmente la carta (*epistula*) sobre su caso, que leo si lo deseas (...).

11. Agricolano dijo: - ¿Qué locura se apoderó de ti para renunciar al juramento (*ut proiceres sacramentum*) y decir cosas semejantes?

12. Marcelo dijo: - No hay locura alguna en quien teme a Dios (...).

15. Agricolano dijo: - ¿Tiraste las armas?

16. Marcelo dijo: - Sí, las tiré porque no conviene que un cristiano que teme a Cristo su Señor sirva en los negocios de este siglo (*militiis saecularibus*)[133].

17. Agricolano dijo: - Las acciones de Marcelo son de tal naturaleza que deben castigarse conforme a la disciplina militar. Y continuó así:

131. Con el término *principia*, que designa el espacio administrativo y religioso de los campamentos (Webster, 1985, 193-195), se alude aquí a las imágenes imperiales que se custodiaban en ese lugar (concretamente en el templo llamado *sacellum*) junto a las águilas, los altares y otros símbolos religiosos de la legión. Por esta razón, como propuso Orgels (1965, 112), la traducción más adecuada sería «imágenes (sagradas) de nuestros emperadores». En el mismo sentido se pronuncia Masai (1965a, 99-103). Gaiffier (1969, 15-16), basándose en la autoridad de algunos eminentes historiadores del ejército romano (entre ellos, von Premerstein y von Domaszewski) subraya, en cambio, la equivalencia de los vocablos *principia* y *signa*, pero no parece que esto invalide la tesis de Orgels.

132. Este es el *elogium* (al que también se llama *epistula* en el pár. 4), resumen del acta de acusación dirigido por Fortunato a Agricolano, que recogen numerosos manuscritos. Un análisis pormenorizado de sus expresiones y contenidos, según la recensión del manuscrito recuperado por García Villada, puede verse en el trabajo, todavía útil, de Gaiffier, 1942, esp. 130 ss. En los procesos contra los cristianos es relativamente frecuente esta referencia al *elogium* o *notoria* (Lopuszanski, 1951, 19, n.1).

133. Los manuscritos de la recensión N y la *passio Cassiani* (algunos de cuyos manuscritos reproducen una antiquísima tradición indirecta) dicen *molestiis saeculi*. Esta lectura es preferible a la de *militiis saecularibus* (*lectio facilior* reproducida por Lanata, a la que no sigo en este punto), tal y como han probado Orgels (1965, 113), Hornus (1960, 109, n.3) y sobre todo Dolbeau (1972, 330 ss.). Hornus creía que la expresión *molestiis saeculi militare* significaba «ser soldado según las brutalidades de este mundo», mientras que Orgels la tradujo por «exigencias inoportunas del siglo». Para Dolbeau, que ha encontrado la misma expresión en la versión de 2*Tim.* 2,4 recogida por Cipriano (*ep.* 1,1),

- Decidimos que Marcelo, que ha renunciado el grado de centurión en que servía, profanando públicamente el juramento militar, y que además manifestó su rechazo con palabras llenas de furor, sea pasado a filo de la espada»[134].

El inicio de las actas es tan brusco que algunos manuscritos (recensión M2) lo intentan mejorar con una introducción de carácter histórico, donde se resumen los acontecimientos principales del proceso. La recensión N sitúa los hechos en el campamento de la *legio VII Gemina* (cuna de la actual ciudad de León), pero este dato es probablemente legendario, aunque Delehaye (1923, 268) pensaba que puede pertenecer a la redacción primitiva y que, por tanto, no debe descartarse mientras no se presenten pruebas en contra. El origen español de Marcelo ha sido y es defendido por algunos historiadores, pero hoy se tiende a aceptar las conclusiones tajantes de De Gaiffier (1943, 124): este mártir es africano y solamente africano[135]. La deserción pudo producirse en alguna ciudad de Mauritania o en la propia Tingis, en cuyo caso el principal problema a resolver es el prolongado lapso de tiempo transcurrido entre el primer juicio (28 de julio) y el segundo (30 de octubre). Basándose en criterios jurídicos e institucionales, De Sanctis (1976, 82 ss.) ya observaba la incongruencia del supuesto traslado de Marcelo desde la *legio septima gemina* hasta Tingis, pues esta ciudad no era la capital militar o política de Hispania: a falta de otros testimonios, a nadie se le ocurriría pensar que un delito cometido en Asturias (aquí es donde el ilustre historiador italiano situaba la ciudad de León) se castigase... en Marruecos, es decir, en una región

---

equivale a *negotiis saecularibus*, que son los términos utilizados en la Vulgata. El hagiógrafo, que sin duda escribía cuando las relaciones Iglesia/Imperio eran cordiales, busca así justificar la deserción de Marcelo en un versículo neotestamentario que hasta entonces no se había empleado en el debate sobre el servicio militar, pues en él solo cabe constatar una oposición entre la milicia divina y los negocios o preocupaciones del siglo. Este dato corrobora obviamente la influencia de Cipriano en las actas de los mártires y el origen africano de la pasión de Marcelo.

134. Algunos manuscritos añaden: «Y al ser conducido al suplicio, san Marcelo dijo: -que el Señor te colme de beneficios».

135. Las tesis de Delehaye son seguidas muy de cerca por la historiadora Bonilauri (1930, 1 ss.). Entre los defensores de la procedencia hispana de Marcelo hay que destacar a Carcopino (*Le Maroc antique*, Paris 1941, 275-281), pero esta tesis es descartada por la mayoría de los investigadores modernos. Así, por ej., Gabba (1974a, 87, n. 49) y Sotomayor (1979, 60-62).

más atrasada y más alejada del centro del Imperio, máxime cuando el viceprefecto del pretorio se documenta, ejerciendo actividades judiciales, en *Corduba*, *Tarraco* e *Hispalis*. A su juicio, que compartimos, Fortunato sería gobernador civil (*praeses*) de Mauritania, cargo que carecía de jurisdicción sobre las personas pertenecientes a las clases privilegiadas (entre ellas, los centuriones) y debió por eso remitir a Marcelo a su superior jerárquico, Agricolano. Pero éste ejercía su función y su actividad judicial, de forma itinerante, en las principales ciudades de la diócesis hispana. El proceso contra Marcelo hubo, pues, de esperar unos meses hasta que Agricolano viajó a Tingis en octubre del 298. Si esta interpretación es correcta, todos los hechos habrían acaecido en aquella ciudad mauritana, una idea que, por cierto, ya había sido apuntada por el bolandista Remigio de Buck (*ASS*, oct. XIII, 274 ss.). De Sanctis señala igualmente (*Ibid.* 84-86) que los viajes imaginarios o ficticios gustaban a los hagiógrafos porque eran un medio fácil y atractivo de embellecer y prolongar los martirios, como ilustra bien la pasión de Félix de Tibiuca, al que se le hace peregrinar, de autoridad en autoridad, por el norte de África y diversas ciudades de Italia. El caso más parecido al de Marcelo es, sin embargo, el de Euplo, juzgado en primera instancia en Catania el 29 de abril del 304 y en segunda, también en Catania, el 12 de agosto de ese mismo año (Lanata, 1973, 205 y 22 ss.).

Aunque la interpretación de De Sanctis nos parece la más verosímil, nada impide pensar que Marcelo fuese un centurión de algún destacamento de la *legio septima* acampado en algún lugar de la península ibérica o de Mauritania (Gaiffier, 1969, 23). La posibilidad de que Marcelo fuese efectivamente trasladado, ya sugerida por su doble enjuiciamiento, parece avalada por la expresión *prosequente Caecilio armatus officiale consularitatis* del *elogium* (pár. 3a). Pero, como también señaló el propio De Sanctis (*Ibid.* 83), esto no quiere decir que lo fuese necesariamente desde León, pues lo más probable es que el redactor español, al leer que el hecho acaeció *apud signa legionis*, sin que se diera el nombre de ninguna legión en particular, insertase aquí el nombre de la legión hispana por excelencia, la *VII gemina*, del mismo modo que un leccionario medieval de León sustituirá esa expresión por el nombre moderno de la ciudad, *in urbem Legione*.

Algunos documentos y el códice (hoy perdido) reproducido por Baronio en el siglo XVI afirman que Marcelo pertenecía a la legión Trajana, lo que ha venido a complicar aún más la ya difícil reconstrucción de esta pasión. Lo más probable es que se trate de un texto corrupto, esclarecido

brillantemente por Masai (1966, 27-29)[136]: Marcelo era *centurio ordinarius*, es decir, de primer rango (en contra de lo que sugiere una traducción directa al castellano), y en concreto uno de los dos *hastati* de la primera cohorte. Pero el término *hastatis* fue transformado por algunos copistas en nombre propio del praeses Fortunato o de una supuesta ciudad, con múltiples variantes (*Astraianus*, *Astasianus*, *Astasinianus*, *Astaianus*, *Anastasius*, etc.[137]). De este modo, algunos manuscritos de la familia M escriben en el pár. 1 *Astasius Fortunatus* y en el pár. 4 *ex centurionibus Astasianis*, mientras en la familia N predomina la lectura *ex civitate Astasianis*. El humanista portugués Rosende, en sus compilaciones para el breviario de Évora (1548), transformó *Astraiani* en *Traianae* y convirtió a Marcelo en un centurión *legionis Traianae*: y así lo reprodujo Baronio (*Annales ecclesiastici*, t.II, 1594, 700-702) cuya autoridad dio gran difusión a esta versión errónea (Ritterling, 1925, 1489).

Una de las cuestiones más debatidas y la más importante para el tema de nuestro estudio es la fecha y las circunstancias en que se produjo la deserción. Los manuscritos no son demasiado explícitos y muchos, como hemos visto, incluso ignoran la fecha consular, pero los hechos parecen desarrollarse así: el 21 de julio del año 298, durante una festividad imperial, Marcelo declaró públicamente que su condición de cristiano le impedía servir en el ejército, desprendiéndose seguidamente de sus insignias de centurión: el *cingulum* (cinturón militar), el *balteum* (correaje), la *spata*

136. Según advirtió Gaiffier (1969, 17-18), la solución de Masai había sido ya propuesta, en 1875, por Juan López Castrillón, a la sazón director del museo de San Marcos de León. Gaiffier señala igualmente, en este mismo lugar, que una inscripción de Tarragona (CIL, II, 4147) podría avalar la tesis de estos historiadores, pues en ella se recuerda que M.Aurelius Lucilius, entre otros cargos militares, fue *hastatus primus*.

137. Carcopino (*o.c.* 1941, 276, n.3) pensaba, con Allard, que *astasiniauis* era una corrupción de *antesignanis* (los centuriones que marchaban delante de las insignias), y el P. Fita apuntó que quizá se tratara de variantes derivadas de *Asturianis*, por ser Marcelo un centurión de Asturias, pero esta hipótesis ingeniosa es inexacta y forzada, como ya vio Delehaye (1923, 271, nota 1). Éste, a su vez, también se equivocó al restituir, sin dudar, *Astasius* y considerarlo el *uomen* de Fortunatus: con esta referencia errónea se cita a este supuesto Astasius Fortunatus en *PLRE*, I, 370. En aquellas fechas, solo De Sanctis (*Ibid.* 81, nota 1) se percató de que ninguna conjetura era fiable y que, por tanto, convenía limitarse a un prudente *uon liquet*. Ni siquiera *Manilius*, como se le llama en la recensión N, es un nombre seguro (Barnes, 1982, 182). Este cúmulo de errores, dicho sea como curiosidad, no ha impedido que se sigan diciendo dislates sobre el tema: para Kolb (1988, 20), la existencia del peseguidor *Anastasius Fortunatus* prueba que el nombre Anastasio (= «resurrección» en griego) lo llevan también ilustres paganos...

(espada) y la *vitis* (sarmiento). Tras ser procesado el 28 de ese mes, el *praeses* Fortunato decide que la causa sea vista por su superior jerárquico, el viceprefecto del pretorio Aurelio Agricolano, de acuerdo probablemente con el reglamento militar[138]. En este segundo y definitivo proceso, celebrado en Tingis el 30 de octubre del mismo año, es condenado a muerte bajo el cargo de haber roto los *sacramenta* militares.

Nada indica que ya estuviese en marcha el proceso de depuración en los ejércitos y la consiguiente persecución contra los cristianos. La condena de Marcelo, como la del legendario Casiano[139], no se fundamenta, por tanto, en cuestiones de índole religiosa sino disciplinaria, por simple infracción del código militar. Al igual que ya vimos con Maximiliano, esto ha hecho dudar a muchos historiadores católicos sobre la procedencia de proclamarlo mártir, duda que nunca se tuvo con el caso similar (pero tan diferente en este aspecto) de Marino, que al ser promovido al grado de centurión fue acusado precisamente de ser cristiano y dio su vida por razones de fe (Eusebio, *HE*, 7,15). Sin embargo, la deserción de Marcelo en absoluto estuvo exenta de connotaciones religiosas, pues tuvo lugar durante una gran parada militar donde se rendía culto a los *signa* de la

138. Según *Dig.* 49,16,3, «El gobernador provincial, previa audiencia, debe remitir a su jefe con un informe (*cum elogio*) los desertores <detenidos en su provincia>». Y en cuanto a la pena, poco más adelante se especifican diversos castigos: desde la simple amonestación verbal hasta los azotes y la ejecución cuando la deserción se produce en tiempos de guerra. La cláusula que quizá debiera aplicarse a Marcelo es la recogida en *Dig.* 49, 16, 3 (13): «el militar que ha perdido o entregado sus armas en tiempo de guerra sufre la pena capital: o, más humanamente, se le cambia de destino». El Código Teodosiano (VII,18,4,3. Año 380) también contempla situaciones parecidas: «se considerará desertor a la persona que se aleje de las insignias en tiempo de guerra». Se le perdonará si regresa voluntariamente, pero en caso contrario será ejecutado. Sobre el poder de los gobernadores para imponer la pena capital (*ius gladii*), cf. Brand (1968, 105) y Watson (1985, 117 ss.).

139. Aunque las actas de *Cassianus* (texto en Knopf-Krüger-Ruhbach, 89-90) se han transmitido de manera independiente, su martirio no es sino un apéndice de la pasión de Marcelo. Esto hizo que Delehaye, en un primer momento, les diese cierta credibilidad, aunque un estudio más detenido le hizo pronto percatarse de que no eran sino un plagio (Delehaye, 1923, 277-278). Carcopino (*o.c.* 281), sin embargo, siguió convencido de que se trataba de «un santo auténticamente mauritano». Según la leyenda, Casiano era un soldado que actuaba como secretario (*militaris exceptor*) en el proceso contra Marcelo y, al pronunciarse la sentencia de muerte, arrojó al suelo su estilete y tabla de cera como expresión de solidaridad con el reo, declarándose él también cristiano. Su comportamiento es, pues, similar al de Ginés de Arles, pero en nada recuerda los versos que le consagró Prudencio (*Perist.* 4,45-48): «Tánger, solemne mausoleo de los reyes de Numidia, pondrá delante a su Casiano, que, ceniza ahora, sometió al yugo de Cristo a sus pueblos vencidos».

legión (águilas y *vexilla*) y a las *imagines* de unos emperadores exaltados desde el año 291 a la categoría de *diis geniti*, hijos de Júpiter y de Hércules. ¿Era esto lo que se conmemoraba aquel 21 de julio? En el pár. 2. se dice simplemente que era «la fiesta de vuestro emperador», pero en el *elogium* se afirma ampulosamente que se festejaba el «aniversario del natalicio de nuestros señores los augustos y césares» (*natalis genuini dominorum nostrorum...*). La frase latina es confusa, pues no se puede concebir que los cuatro emperadores hubiesen nacido el mismo día. Por esta razón, Seston (1980, 630) pensaba que se trataba de un error del copista, que habría escrito *genuini* en lugar de *gemini*: según él, este doble natalicio sí tenía sentido pues correspondía al día en que Diocleciano y Maximiano (y luego Constancio y Galerio) tomaron el título de *Jovii* y *Herculii*, acto que habría tenido lugar el 21 de julio de 287. Así pues, lo que se celebraba era la epifanía de los augustos y los césares, fiesta que ya fue glorificada en el Panegírico de Mamertino, el año 291, con la repetida expresión *geminus natalis vester* (Seston, 1946, 211 ss. Idem, 1950, 257 ss.). Se trataba, en consecuencia, de una festividad inequívocamente pagana en la que se presuponía la divinización misma de los monarcas, como de hecho afirma el citado Panegírico (1,1; 2,2-4; 19,1 y 3. cf. Galletier, 1949, vol. I, 9-12), y que debió adquirir especial relevancia entre los militares: «Hasta entonces -afirma Seston (1980, 631)- el culto imperial en el ejército comportaba solamente manifestaciones de lealtad a las que un cristiano podía en rigor acomodarse, porque apenas se le pedía estar en presencia de estatuas o imágenes pendientes de insignias que en modo alguno eran las de un dios. A condición de no tomar parte activa en los sacrificios, él podía, religiosamente hablando, mantenerse apartado de las ceremonias del culto imperial: un signo de la cruz lo protegía del demon... El culto imperial era, pues, lícito para un cristiano en tanto que solo era la expresión tradicional de un entusiasmo o de una devoción. Pero si el emperador se hace dios, todo acto religioso realizado ante su imagen está manchado por la idolatría. Ahora bien, es una doctrina oficial la que obliga a oficiales y soldados a reconocer en los Tetrarcas a los hijos de Júpiter o de Hércules. No es casualidad que la pasión del centurión Marcelo se inicie el día en que el ejército celebra la epifanía de los *Jovii* y de los *Herculii*». Seston subraya que todos los actos de indisciplina protagonizados por Marcelo y otros mártires militares se producen durante festividades imperiales cuyas ceremonias religiosas habrían sido consideradas incompatibles con la fe de los cristianos: Maximiliano rechaza el *sacramentum militiae* y la *bulla* con imágenes imperiales, Tipasio las monedas que se le ofrecen,

Julio de *Durostorum* renuncia a las gratificaciones de los *decennalia Caesarum*, el portaestandarte Fabio se niega a llevar «imágenes de muertos» otro día de fiesta imperial. Actos y días banales, en suma, pero que a los ojos de estos insumisos estaban imbuidos de un espíritu idolátrico absolutamente incompatible con su fe, algo que no habría podido acaecer sin la reforma religiosa de Diocleciano: con ésta, la *militia principis* se convierte en la obra de Satán, el polo opuesto a la *militia Christi*[140].

La sugerente explicación de Seston no ha tenido la aceptación que cabría esperar, aunque a nadie se le oculta que la teocracia tetrárquica, como ha señalado Kolb (1988, 28-30), forzosamente había de repercutir en las relaciones entre el Estado y los cristianos y que las propias persecuciones eran una consecuencia lógica de la misma. A Seston se le critica, sobre todo, que no tiene en cuenta la plena incompatibilidad del cristianismo y el servicio militar que alegan algunos mártires, como Tipasio y Marcelo, cuya objeción de conciencia es similar a la del soldado descrito en el *De corona* (Hornus, 1960, 105 ss. cf. Delehaye, 1966, 267-268). Es decir, el movimiento antimilitarista norteafricano se remontaría al rigorismo de Tertuliano, de fuerte impregnación montanista, cuya impronta pervivirá hasta el siglo V, fecha en que todavía se documenta en Cartago una secta denominada *Tertullianei* (Agustín, *De haeresibus* 86), por no mencionar la gran difusión de otras corrientes rigoristas afines, como circunceliones, donatistas y maniqueos: en la atmósfera de tensión religiosa que se vive a finales del siglo III, en vísperas de la gran persecución, las medidas tradicionalistas de Diocleciano pudieron obtener como respuesta la indisciplina militar de los cristianos africanos más radicales (Gabba, 1974a, 90). Por otra parte, se ha puesto en duda que la fiesta celebrada aquel 21 de julio tuviera el significado religioso que le atribuye Seston. Recordemos que los manuscritos difieren en este punto, de manera

140. La implacable reacción imperial se entendería mejor si todas estas insubordinaciones, carentes siempre de connotaciones antimilitaristas, fueron realmente percibidas como algo no muy ajeno a la propaganda antirromana de los sasánidas, que a través del maniqueísmo pudo ser especialmente eficaz en el norte de África (cf. W. Seston, Authenticité et date de l'édit de Dioclétien contre le Manichéens, en *Mélanges A. Ernout*, 1940, 345-354; Idem, 1946, 123 ss.). Pero la relación de estos objetores con la propaganda sasánida es muy dudosa, aunque es cierto que el edicto de Diocleciano contra los maniqueos se fecha en marzo del 297, muy cerca por tanto del inicio de la depuración militar anticristiana, y se integra además en el contexto de la política religiosa tradicionalista impulsada por ese emperador. Cf. P. Brown (The diffusion of Manicheism in the Roman Empire, *JRS* 59, 1969, 92-103) y Kolb (1988, 36 ss.).

que el aniversario aludido puede ser el del augusto occidental Maximiano. Así lo cree, por ejemplo, Wistrand (1964, 131-145), que subraya cómo el *dies imperii* (fecha de acceso al poder) fue perdiendo importancia en beneficio del *dies natalis imperatoris* (aniversario del nacimiento del emperador), día éste que pronto fue calificado como *genuinus* para diferenciarlo del «nacimiento político» al frente del Imperio. Siguiendo una sugerencia ya apuntada por el gran erudito ginebrino Gothofredus en su edición comentada del código Teodosiano (Lyon, 1665. Comentario a la ley VI,26,11), Wistrand piensa que la expresión *natalis genuini* de las actas de Marcelo es correcta y que eso era lo que originariamente se leía también en el panegírico de Mamertino (donde se trastocó con el tiempo en *geninus natalis*). En las actas de Marcelo parece haber un error porque ese nacimiento en singular se atribuye aparentemente a los cuatro emperadores (*dominorum nostrorum...*), pero esto se explica, según él, por tratarse de un plural enfático, plural muy oportuno en esta ocasión pues al existir un régimen tetrárquico el cumpleaños de cualquiera de los cuatro emperadores era también celebrado por los otros tres (*Ibidem*, 141-142). En consecuencia, Wistrand propone traducir esa frase (y así lo hemos hecho aquí) como «el nacimiento de uno de nuestros señores».

La naturaleza religiosa, no solo disciplinaria, de su deserción queda en todo caso ratificada por el lugar sagrado donde se produce, ante los *signa legionis* y los *principia imperatorum*, cuya custodia y culto recaía precisamente en la unidad de élite a la que pertenecía Marcelo, como centurión *ordinarius* (Vegecio, *Inst. milit.* 2,6). A él le era, por tanto, ineludible participar en los ritos religiosos que celebrase su legión y quizá por eso su negativa es considerada una flagrante violación de su *sacramentum* y una *temeritas* impía. En consecuencia, no procede calificar su acción como la de un exaltado inspirado en las doctrinas radicales del montanismo (así Tibiletti, 1989, 266 ss. 273), ni la de un objetor que descubriera repentinamente sus ideales pacifistas, sino la de un cristiano consecuente que tal vez se vio obligado a elegir entre la idolatría y el martirio (Orgels, 1965, 108, n. 1 y 112-113). Pues lo que Marcelo rechaza no es la milicia en sí, sino estos rituales y exigencias sacrílegas: de ahí que la mejor lectura del pár. 16 sea *molestiis saeculi*, tal y como vieron, entre otros, García Villada y Ruiz Bueno. Es probable que Marcelo haya experimentado ahora, y no antes, este sentimiento por haber avanzado en su compromiso cristiano tras ser bautizado o incluso por haber sido promovido a alguna categoría clerical, como podría hacer sospechar la expresión de los pár. 12 y 16 *qui Deum/*

Dominum timet[141]. De todas formas, incluso si estas palabras solo querían decir que él actuaba como un cristiano auténtico, su delito de insubordinación se vio agravado por la especial solemnidad del lugar y de la festividad que se celebraba aquel 21 de julio. Consecuentemente, su condena a muerte no se justifica porque se tratara de una deserción cometida en tiempos de guerra, como a veces se ha dicho (Seston, 1950, 257 ss. Idem, 1980, 636; Maymó, 1996, 281-282, 289), sino que obedecería además a razones de índole religiosa. A fin de cuentas, la Iglesia africana nunca lo vio como un desertor, sino como un auténtico mártir, un campeón de la fe que dio su vida no por su ideario antimilitarista sino por su tenaz oposición a los rituales idolátricos del ejército.

Solo conocemos a grandes rasgos la formación y evolución de la leyenda que hizo de Marcelo el progenitor de una dinastía de mártires militares hispanos, aunque no cabe ninguna duda de que ésta se formó en fechas tardías, pues los martirologios antiguos ignoran la existencia de un Marcelo residente en León (De Gaiffier, 1943, 127 ss. Idem, 1969, 20-23). El punto de partida podría ser un antifonario de León, fechado en el siglo XI, donde se califica a Marcelo de *parentem* y se mencionan a otros nueve santos (Emeterius y Celedonius; Facundus y Primitivus; Claudius, Lupercus y Victoricus; Servandus y Germanus). En el siglo siguiente, un breviario o leccionario de esa misma ciudad considera a tres de esos santos (Claudius, Lupercus y Victoricus) hijos del centurión, y años después, en torno al 1236, el cronista Lucas, obispo de Tuy, transforma en hijos de Marcelo a todos los mártires citados en el antifonario leonés, y a ellos añade los nombres de los tres mártires cordobeses (Faustus, Ianuarius y Martialis). El obispo de Tuy da también el nombre de la *beatissima* esposa de Marcelo y madre de sus doce hijos: Nona[142]. Obviamente, el objetivo de esta leyenda, carente de toda apoyatura histórica, es exaltar el pasado de la ciudad de León, donde, al menos desde el siglo XI, existía una iglesia y un hospital bajo la advocación de Marcelo.

141. Masai (1965a, 104-106) observa que la expresión *timentes Deum* acabará designando a los monjes de un monasterio y a los religiosos en general, pero el hagiógrafo de Marcelo también pudo inspirase en *Hch* 10,2, donde el centurión Cornelio es elogiado como *religiosus et timens Deum*. Como veremos más adelante, también el veterano Julio se proclama *timens Deum*.

142. La crónica latina de Lucas se puede consultar en una vieja traducción castellana (Madrid, 1926).

Ningún otro documento avala, en efecto, que Marcelo tuviese tan prolífica descendencia ni que estos mártires fueran hermanos. Ni siquiera hay pruebas de que fueran soldados y menos aún que procedan de León. La pasión más antigua de Claudius, Lupercus y Victoricus se remonta al siglo XI y no los considera hermanos ni tampoco hijos de Marcelo, aunque insinúa su condición de militares y localiza su martirio *apud septimam geminam legionem*. En cambio, una pasión posterior, conservada en el citado breviario leonés del siglo XII, destaca el parentesco de los mártires y su vinculación con León (cf. ediciones y referencias en De Gaiffier, 1943, 129 ss.). La pasión de Facundus y Primitivus tampoco dice que éstos fueran hermanos ni hijos del centurión, y sitúa su arresto y martirio en las riberas del río Ceia, cerca de León. Solo a partir del siglo XIII, una interpolación en esta pasión los relaciona con Marcelo y sus otros diez hijos.

Ya hemos señalado cómo Prudencio (*Perist.* I y VIII) se lamenta de no haber podido encontrar ningún testimonio escrito sobre Emeterio y Celedonio, hermanos mártires y gloria de Calahorra. Aunque pudo saber que eran soldados, nada dice sobre su supuesta relación familiar con Marcelo ni sobre su milicia en León. Esto último solo se afirma, por primera vez, en un martirologio de Lyon del siglo IX, aunque el hagiógrafo no sabe explicar cómo llegaron a Calahorra, donde fueron ejecutados. Es probable que esta interpolación se deba, como ya apuntó De Sanctis, al prestigio que conservó secularmente León como albergue de la *legio VII gemina*: «por un fenómeno de simplificación y atracción, bien conocido en la hagiografía, todo mártir militar español se verá vinculado a los gloriosos efectivos de la *Septima gemina*» (De Gaiffier, *Ibid.* 132). La pasión de Servandus y Germanus nada dice, en cambio, que haga pensar que fueran hermanos o que permita relacionarlos con León, con Marcelo o con el ejército. Y lo mismo cabe afirmar de la pasión de Faustus, Ianuarius y Martialis.

En resumen, la leyenda de los doce hijos mártires de Marcelo se forjó no antes del siglo XIII, probablemente a partir de figuras similares que inspiraron a algún hagiógrafo español (De Gaiffier, 1943, 134 ss.). Su popularidad y difusión se vio notoriamente acrecentada al ser recogida en la obra *De rebus Hispaniae* (1ª ed. 1497) del humanista Lucio Marineo Sículo, aunque él no da los nombres de los doce mártires. Ese mismo año apareció el breviario de la iglesia de Compostela, en el que se cita a la mujer de Marcelo y solo tres hijos (Claudio, Luperco y Victorico), pero un compilador insertó entre sus nombres a los otros nueve. Este

breviario sirvió de fuente a Andrés Rosende para la composición del breviario de Évora en 1548, donde este humanista portugués reprodujo la pasión de Marcelo en un estilo esmerado y clásico y con no pocas modificaciones textuales, como la ya mencionada de convertirlo en un centurión *legionis Traianae*. La leyenda martirial de Marcelo y sus doce hijos, aun con ramificaciones diversas, estaba ya plenamente consolidada y fue reproducida en diversas obras hagiográficas del renacimiento español. Éstas fueron las fuentes de información de Baronio, que las consideró completamente fidedignas, adquiriendo así la leyenda un halo de verosimilitud que pervivirá hasta fechas muy recientes. Todavía en 1979, Sotomayor (1979, 61-62) se veía obligado a desmentir estos desarrollos fantasiosos de la pasión y en particular la posibilidad de que las 13 tumbas del *martyrium* o basílica martirial excavada en Marialba, a 7 km de León, pertenezcan a Marcelo y sus doce hijos, subrayando que, más bien al contrario, sería esta leyenda la que pudo en todo caso dar origen a estos trece sepulcros.

5.4. *Los mártires veteranos: Tipasio y Julio*

Aun cuando estimo poco creíbles los hechos que se atribuyen a estos santos veteranos, es probable que sus actas conserven un fondo de verdad histórica, como afirman algunos historiadores que han analizado minuciosamente su estilo y contenidos (Helgeland, 1979, esp. 785 ss. con bibliografía). En todo caso, la ideología que transpiran ambas ilustra con singular transparencia la mentalidad religiosa y militar que prevalecía entre los cristianos de la Antigüedad Tardía y de la Alta Edad Media en que estos textos reciben su redacción definitiva.

El veterano Tipasio era un mártir completamente desconocido hasta la publicación de su *passio*, conservada en un solo manuscrito parisino, a fines del siglo XIX (*BHL* 8354; Smedt, 1890, 116-123). Aunque este documento no es de primera mano, en él se contienen materiales de indudable valor histórico que han dado cierto marchamo de autenticidad a su martirio. Además, a él podría aludir una inscripción de *Oppidum Novum* en la que se mencionan diversos mártires venerados en Mauritania: *Fioras, Vitalionis, Tipasi, Marciae et Ceseliae* (Diehl, I, 2067; Delehaye, 1933, 390). La pasión narra así lo acontecido:

Tras recibir el licenciamiento reglamentario (*honesta missio*), Tipasio llevaba una vida ascética en Mauritania hasta que fue llamado, junto a

otros veteranos, para reforzar el ejército de Maximiano en su lucha contra los moros *quinquegentiani*, hecho que nosotros podemos fechar en los años 297-298 (cf. Orosio, VII, 25, 4 y 8). Tipasio protestó, alegando que ya había cumplido con sus deberes militares y que no era normal alistar a veteranos. Poco después, antes de entrar en combate, rechazó el donativo distribuido a las tropas, proclamándose soldado de Cristo (*miles Christi*). El emperador reaccionó con ira ante este desplante, pero Tipasio, informado por el ángel san Gabriel, le predijo que, en el plazo de cuarenta días, obtendría una gran «victoria sin combate» (*victoriam sine certamine*)[143] sobre las tribus sublevadas: reconfortado por tan venturosa profecía, Maximiano se limitó a ordenar su encarcelamiento y quedó a la espera de su cumplimiento. Éste no tardó en llegar, pues estando el emperador de cacería se vio rodeado de una multitud de enemigos a los que derrotó con ayuda de siete compañeros. Los *quinquegentiani* le piden después la paz y en los días siguientes llegan noticias de que otras victorias romanas se han producido en diversas regiones del Imperio. Maximiano mostró públicamente su agradecimiento a Tipasio y ordenó que fuese licenciado. El veterano volvió a la vida ascética, pero otra vez fue llamado a filas precisamente para llevar a efecto el edicto de persecución promulgado por Diocleciano y Maximiano contra los cristianos. Dos oficiales, el *praepositus* Doncio y el *decurio* Lucio, lo sacaron muy a su pesar de la celda en que vivía, le obligaron a tomar sus armas y lo llevaron ante el *dux* Claudio, al que la *passio* llama a veces *comes* de la provincia mauritana[144]. Tras un largo interrogatorio, en el que Tipasio se negó a servir y sus armas se partieron milagrosamente cuando fue obligado a cogerlas, el veterano fue nuevamente encarcelado y conducido luego de ciudad en ciudad. En uno de estos traslados, Tipasio curó con la señal de la cruz a un endemoniado y se ganó el aprecio de Claudio, que empezó a tratarlo con gran consideración. Pero este trato de favor hacia un desertor

143. Como veremos en el capítulo siguiente, el topos literario y la fe ingenua en la victoria sin combate ni sangre será uno de los rasgos espirituales más sobresalientes de la patrística y de la hagiografía bajoimperial: Paulino de Nola, Ambrosio de Milán, Martín de Tours, Victricio de Rouen, Máximo de Turín... El *auctor* originario de este topos sería el redactor anónimo de la *passio Typasii*, a juicio de Heim (1974, 267 ss.) o más probablemente Ambrosio, según propone Zecchini (1984, 391 ss.).

144. Ambos títulos podían llevarse simultáneamente, pues en época de Diocleciano *comes* tenía con frecuencia un carácter honorífico. En todo caso, este Claudio no es mencionado en ningún otro lugar.

creó malestar entre la tropa, en particular entre Doncio y Lucio, que a punto estuvieron de provocar un *tumultus militaris*. Claudio se vio obligado a interrogar de nuevo a Tipasio y a condenarlo a muerte. Tras ser decapitado y enterrado en el mismo lugar, la venganza de Dios recayó sobre los perseguidores: asesinato de Maximiano y muerte súbita de Doncio y Lucio. Sobre la tumba del santo se colocó su escudo, que los fieles se fueron llevando en pequeños fragmentos, con los que curaban enfermos y expulsaban demonios. El 11 de enero se celebraba el aniversario del martirio, pero la pasión no precisa el año en que se produjo. La mayoría de los historiadores piensa como más probable en el 304. Tampoco se menciona el lugar de la ejecución, pero en su título se dice que ocurrió en *Ticabis*, ciudad que podría corresponder o bien a Tigava, en Mauritania Cesariense, que se halla cerca de *Oppidum Novum* (Monceaux, 1904, 268-269), o bien a Tipasa, ciudad famosa por su resistencia al rebelde Firmo[145], en torno al año 373, y de la que podría derivar el propio nombre del mártir (Woods, 1994, 249).

El autor de la *passio* fue alguien de indudable formación literaria e interesado en dar a su relato la forma de un texto histórico. Así se observa en sus diversas referencias a hechos relevantes, a veces sin relación alguna con el martirio de Tipasio, y sobre todo en el preámbulo, donde se enumeran las guerras que mantenían Diocleciano y Maximiano con diversos usurpadores y enemigos de Roma en el momento en que estalla el conflicto contra las tribus norteafricanas: contra el persa Narsés (296-297), los bagaudas galos (285-286), Carausio en Bretaña (287-293) y Aquileo en Egipto (291-296). Por su estilo y contenidos, este preámbulo se inspira en Eutropio (*Breviario*, IX,22), cuya obra, publicada en torno al 370, estuvo muy difundida entre los cristianos del norte de África (Woods, 1993, 81). Esto confirma que el autor sitúa en aquellos años críticos la primera llamada de Tipasio, aunque no lo dice explícitamente y a veces fecha mal los acontecimientos. La segunda convocatoria del veterano suele datarse en el 303, pues la pasión cita textualmente un edicto que Maximiano había enviado a África «ordenando demoler las iglesias, quemar los manuscritos de la ley divina, hacer sacrificios los obispos y el pueblo, y llamar a filas

145. El pueblo creía que en esa lucha contra Firmo jugó un papel decisivo su mártir local, santa Salsa, mártir inexistente que la fantasía popular creó, al parecer, por una lectura errónea de una lápida pagana (Grégoire, 1937, 212 ss.). Pero a ella aluden dos inscripciones encontradas en la basílica martirial que le consagró la ciudad de Tipasa (Delehaye, 1933, 393).

a todos los veteranos» (*pas.* 4). En este caso, el hagiógrafo parece inspirarse en Eusebio (*HE*, VIII, 2, 4), aunque confunde y mezcla disposiciones de los diversos edictos de persecución y, sobre todo, añade de su propia imaginación una medida singular que solo convenía a su héroe: el alistamiento de veteranos. Esta invención prueba que Tipasio no fue procesado por razones religiosas sino por negarse a servir, como se dice expresamente en *pas.* 4-5. En tal caso, el martirio no habría guardado relación alguna con la gran persecución y, de ser histórico, bien pudo producirse en los años finales del siglo III, coincidiendo con la expedición de Maximiano en África (c.297-298). Por esta razón, Monceaux (1904, 271-272; 1905, III, 126-132) concluía que de la doble secuencia de acontecimientos y juicios a que fue sometido Tipasio, solo una sería verídica (al menos en parte), y falsa o novelada la otra. En medio de sus relatos legendarios, de inequívoco sabor medieval, la pasión podría conservar un núcleo histórico en los procesos verbales, donde las acusaciones, la defensa y las actitudes se ajustan a los procedimientos jurídicos romanos y están exentas de elementos patéticos. Es aquí donde Tipasio fue amenazado con el castigo que merecen los desertores, a lo que él respondió con ingenua franqueza: «no soy un desertor. Como todos mis compañeros saben, he servido sin merecer reproche alguno y he recibido el licenciamiento legal con la felicitación (*cum uoto*) del emperador Maximiano» (*pas.* 5). Esta intervención del emperador es con toda probabilidad ficticia, pero no así que, ya veterano, Tipasio fuese llamado a filas el año 297 para participar en la expedición contra las tribus mauritanas. Su negativa pudo costarle la vida, probablemente el 11 de enero del 298. En su citado trabajo, que apenas ha perdido frescura y rigor con el paso de los años, Monceaux (1904, 273-274. Cf. Idem, 1905, III, 130-132) suponía que hasta finales del siglo IV la *passio Typasii* que se leía en las iglesias de Mauritania debió ser un texto muy breve, que quizá reproducía tan solo los interrogatorios y el suplicio, y ello hizo que se fuera enriqueciendo con elementos legendarios muy al gusto de la devoción que entonces sentían las masas cristianas por sus mártires locales. Al final, un hagiógrafo de Mauritania, probablemente un clérigo, dio forma literaria a esta tradición histórica y legendaria y le añadió un prefacio y una conclusión (*pas.* 1 y 8). A este autor se debería también el contexto histórico general, el encuentro de Tipasio con el emperador y su licenciamiento en la Mauritania Sitifiense (situada al este de la Cesariense). Y para dar más realismo a los dos interrogatorios situó el segundo en el contexto de la gran persecución tetrárquica, cuyos edictos no acierta a distinguir o tergiversa voluntaria-

mente. Esta amalgama de actas auténticas, digresiones históricas y puras leyendas debió componerse en Mauritania en tiempos de Agustín, pues la fórmula *Requivit in pace*, que aparece en *pas.* 8 para indicar el aniversario del mártir, no se documenta en las inscripciones africanas hasta el 422 (Monceaux, 1904, 274).

A pesar de ser considerada un texto de gran valor histórico, la *passio Typasii* apenas ha sido estudiada con posterioridad a Monceaux. Como ya se ha dicho, Seston (1980, 633) vio en Tipasio una prueba más del carácter religioso, no antimilitarista, de las insumisiones cristianas durante la tetrarquía: el viejo y leal veterano renuncia al donativo porque no quiere reconocer en las imágenes imperiales de las monedas al hijo de un dios. La elucubración de Seston es particularmente inconsistente en este caso, pues equivaldría a decir que los cristianos más rigurosos renunciaban a cualquier actividad o intercambio que exigiera el uso de monedas. Y se daría la circunstancia, por añadidura, de que tan escrupuloso cristiano promete victorias milagrosas a los emperadores perseguidores y acepta su felicitación pública. Años después, Fontaine (1963, 43-46) observó que tanto en su estructura dramática como en algunos detalles del texto, la pasión de Tipasio presenta un curioso paralelismo con la célebre deserción de san Martín en Worms, según la narra Sulpicio Severo (*Vita Martini*, 4,1 ss.), lo cual prueba que la leyenda del mártir africano, a pesar de su tardía redacción, debió ser conocida en las comunidades cristianas de la Galia antes de acabar el siglo IV[146]. En fechas más recientes, Helgeland (1979, 786) dedicó unas páginas a esta pasión y llegó a la conclusión de que, en contra de los que pensaba Monceaux, es la primera serie de acontecimientos la que debe ser rechazada como ficticia, mientras que lo acaecido en los años 303-304 presentaría mayores visos de historicidad. En su opinión, Tipasio pudo formar parte de una *vexillatio* de veteranos sujetos a deberes militares en caso de necesidad: de ahí que fuese precisamente un *praepositus*, oficial responsable de tales destacamentos, quien lo detuviera y lo llevara a presencia del *dux*. Tipasio no pudo, en consecuencia, vivir como asceta y su condena definitiva por negarse a

146. Fontaine (1963, 44, nota 1) señala también que Tipasio, al ser licenciado, se retiró a un monasterio o ermita (*in agro suo monasterium fecit*), término que se utiliza con este mismo sentido en la vida de Martín (7,1). Stancliffe (1983, 144-148) sostiene, en cambio, que la *passio Typasii* debió redactarse con posterioridad al 396 (año en el que quizá se escribiera la vida de san Martín), dado que Agustín no utiliza esta palabra antes de esa fecha. En tal supuesto, Sulpicio solo habría sabido de Tipasio por tradiciones orales.

servir, y también a sacrificar, probaría que esto último se exigió a toda la tropa durante la gran persecución. Las hipótesis o suposiciones de Helgeland se derrumbarían si se admiten las conclusiones a las que llegaba años después Woods (1994, 247-248): el citado *praepositus* era un funcionario civil, responsable de la *res privata* de Mauritania, y el *decurio* un arrendatario de estas tierras estatales al que una ley del año 397 obligaba a suministrar un soldado a manera de impuesto (*CTh* VII,13,12). La conscripción de Tipasio, aun siendo una invención del hagiógrafo, podría así recrear las circunstancias críticas que atravesó la dominación romana en África durante la revuelta del *comes* Gildón (397-398), y vendría a ratificar los problemas de reclutamiento que afrontaba el Imperio en situaciones de emergencia: se elige a una persona entrada en años, veterano y probable arrendatario que había abandonado sus tierras y vivía como un monje. De este modo, el hagiógrafo imaginó a su héroe como la víctima de una práctica injusta, pero nada inusual en el siglo IV, pues sabemos que emperadores tan diferentes como el apóstata Juliano y el devoto Valente recurrieron a la conscripción forzada de ascetas y monjes, muchos de los cuales perdieron la vida, como Tipasio, por negarse a entrar en el ejército (Orosio, 7, 33; *Historia Monachorum in Aegypto* VIII,10-13). Si admitimos esta interpretación, la fiabilidad histórica de la *passio Typasii* no podría ya sostenerse y habría que considerarla, con las peculiaridades citadas, como un producto más de la literatura hagiográfica del Bajo Imperio y de su gusto por el topos del objetor que encuentra la plenitud evangélica en la vida retirada y ascética del desierto[147]. En tal supuesto, cabría pensar que el relato se escribió a fines del siglo IV o inicios del siglo V, siendo su autor quien se inspiró en la vida de san Martín, no al revés, como recientemente han puesto de relieve Woods (1993, 82) y Scorza (1995a, 801-803). Consecuentemente, aunque quizá no se pueda afirmar rotundamente que la pasión de Tipasio es pura invención, hemos de admitir que nada en ella permite ya dilucidar un mínimo núcleo de realidad histórica que no sea la ideología y el trasfondo sociopolítico de la época en que se escribió.

El martirio de san Julio gozó de gran popularidad en el pasado y sus actas, carentes de elementos fantasiosos, han sido tradicionalmente in-

147. Es el caso del centurión Gordio en Capadocia, bajo Maximiliano; de Menas en Egipto, bajo Diocleciano, y de Táraco en Anazarbo (Cilicia), condenado junto a los no militares Probo y Andrónico, en tiempos de Diocleciano (Pucciarelli, 1987, 314 ss.).

cluidas entre las de mayor credibilidad histórica[148]. En ellas se dice que los hechos ocurrieron *tempore persecutionis*, cuando el veterano Julio se negó a recibir el dinero repartido con ocasión de las fiestas decenales (*decennalium pecuniam*), es decir, el donativo ofrecido a los soldados con ocasión del décimo aniversario del reinado de los emperadores[149]. Algunos historiadores suponen que se trata de los *decennalia* de Galerio y Constancio, y que el martirio se fecharía, por tanto, en el año 302 ó 303[150], pero a Julio también se le condena por negarse a sacrificar, lo cual hace pensar (Musurillo, 261, n.1) que su ejecución pudo producirse a principios del 304 como consecuencia del primer edicto de la gran persecución: en realidad, ambas cosas son compatibles, pues la distribución de los donativos militares solía ir acompañada de una *turificatio* (ofrenda y quema de incienso), que bien podía identificarse con un acto sacrificial (Fink, Hoey y Snyder, 1940, 201). Las actas tampoco especifican el lugar de los hechos. Harnack (1904, 447) los situó en *Durostorum*, sin dar explicación alguna. El sabio alemán quizá lo hizo teniendo en mente la referencia de las actas al soldado Isiquio, nacido en esa ciudad del *limes* danubiano donde sabemos que estuvo acantonada la *legio XI Claudia* (Delehaye, 1912, 269; Helgeland, 1979, 788)[151]. La mención del gobernador (*praeses*) Maximus es de poca ayuda, porque no se especifica la

148. La primera edición se debe a Delehaye (*AB* 10, 1891, 50-52), cuyo texto reproducen Ruiz Bueno (pp. 1158-63) y Musurillo (pp. 260-265).

149. Musurillo comete un lamentable error al traducir esas palabras como un obsequio a Julio por sus diez años de servicio. Como queda dicho, lo que celebran los *decennalia* son los aniversarios imperiales, no de la soldadesca.

150. Por ejemplo, Zeiller (1918, 58, n.2), Seston (1980, 633, n. 1) y Helgeland (1979, 787). Pero cf. Boeft y Bremmer (1982, 396-7), que han puesto de relieve la inconsistencia de ésta o cualquier otra datación (Baronio, por ejemplo, la adelantaba a la época de Alejandro Severo).

151. El soldado Isiquio animó a Julio cuando éste iba camino de su ejecución y varios días después sería él mismo martirizado, por lo cual algunos manuscritos exponen el relato de su muerte a continuación de la de Julio. Evidentemente, que Isiquio fuese natural de *Durostorum* no es prueba suficiente para situar aquí el martirio de Julio. Helgeland (*Ibid.*) cuestiona esta ubicación porque Dasius fue con certeza martirizado en *Durostorum* por un *legatus* mientras que Julio lo fue por un *praeses* el mismo año. Ante la imposibilidad de que estos dos cargos coincidiesen en el gobierno de la misma provincia, deduce que el veterano fue ajusticiado en otro lugar. Pero también esto es poco consistente, en mi opinión, dado que, con toda probabilidad, el hagiógrafo denominó *praeses* a quien era en realidad el *legatus augustalis pro praetore* de Mesia, cuya residencia habitual era Tomi, ciudad próxima a *Durostorum* (Musurillo, xxxix).

provincia y los tres *praesides* conocidos con este nombre (*PLRE*, I, s.v. 3-5) solo se atestiguan en textos hagiográficos, siendo probablemente todos ellos el mismo personaje, aunque su existencia histórica sea muy dudosa (Boeft y Bremmer, 1982, 395-6).

No sabemos cómo se produjo el conflicto. Si Julio, como dicen las actas, era veterano, no se entiende que fuera obligado a recibir un donativo imperial: la *passio* comienza diciendo que fue detenido y llevado ante el citado *praeses*. El cargo principal de la acusación era su negativa a sacrificar a los ídolos. El *praeses*, por su parte, quiere evitar un desenlace fatídico y lo anima a cumplir la formalidad de quemar incienso, bajo coacción real o supuesta, para quedar bien ante los demás cristianos: de este modo salvaba su vida y podría llevarse a casa el dinero del donativo[152]. A pesar de la insistencia del gobernador, Julio mantiene su negativa a sacrificar -y esto es quizá lo más significativo de las actas-, con argumentos de fuerte contenido belicista, en los que, lejos de sentir incompatibilidad alguna entre su profesión militar y la fe cristiana, se jacta de la disciplina y del valor mostrado en sus largos años de servicio y en las campañas donde intervino: «efectivamente, cuando yo seguía el error de la vana milicia, jamás, en veintisiete años, hube de comparecer ante tribunal alguno por criminal o pendenciero. Siete veces salí a campaña, y nunca me quedé a la zaga de nadie ni combatí con menos denuedo que el más valiente. Jamás me vio el príncipe cometer perfidia. ¿Y quieres tú ahora que, después de mostrarme leal en lo menos, pueda yo ser un traidor en lo más?». Y cuando Máximo le pregunta qué milicia ha seguido, Julio responde: «He seguido las armas, y a mi debido tiempo (*ordine meo*[153]) me licencié como veterano. Temiendo siempre a Dios, que hizo el cielo y la tierra, le he tributado culto, y ahora le sigo ofreciendo mi servidumbre». Incapaz de quebrar tan arraigada contumacia, el *praeses* lo condena a muerte por desobedecer los preceptos imperiales (*praecepta regum*[154]). Julio ya la

152. Recuérdese que el Concilio de Ancira, celebrado en los años 315-319, alude en su canon I a los presbíteros que simularon sacrificar para evitar ser represaliados. En fechas anteriores, la correspondencia de Cipriano, entre otras fuentes, nos ilustra sobre la multitud de recursos que utilizaron clérigos y fieles para salvaguardar sus vidas o sus intereses sin renegar abiertamente de sus creencias.

153. Sigo la traducción de Ruiz Bueno, pero quizá el hagiógrafo quiera decir con esta expresión que Julio se licenció voluntariamente.

154. El uso del vocablo *rex* en expresiones como ésta parece indicar que el texto ha sido traducido del griego (Boeft y Bremmer, 1982, 401).

había aceptado como una decisión justa: «Muy bien lo has pensado. Yo te ruego, pues, piadoso presidente, por la salud de tus emperadores, que lleves a cabo tu pensamiento y pronuncies sentencia contra mí...». El diálogo entre un gobernador benevolente y un fiel deseoso de encontrarse con Dios no pudo ser más distendido: el artificio literario del juicio, el elevado tono doctrinal empleado por el juez y por el reo (éste se proclama *timens Deum* y aquel, aunque pagano, se compromete a asumir el pecado de sacrificar...), y, sobre todo, la cristología tan avanzada de la que hace gala Julio (*Deus uero idem ipse Christus permanet in saecula saeculorum*) dan la impresión al lector moderno de estar ante un texto sofisticado, cuya redacción definitiva debió realizarse en fechas tardías, cuando los aspectos más brutales del martirio, si es que existió, se habían olvidado completamente. Según indicamos anteriormente, al final de las actas se menciona a Isiquio, soldado cristiano igualmente preso, que se despide fraternalmente de Julio cuando éste iba a ser ejecutado, pidiéndole que se acuerde de él en el más allá y que salude allí a Valentión, otro «siervo de Dios» que ya había sido ajusticiado por confesar su fe en Cristo. Isiquio sufriría martirio unos días después[155].

Como en tantos otros martirios (Marcelo, Fabio, Martín...), Tipasio y Julio se niegan a integrarse en el ejército con argumentos de escasos contenidos antimilitaristas y, a lo más, como una objeción «sobrevenida» tras largos años de servicio, diferente por tanto a la insumisión radical de Maximiliano y del rigorismo norteafricano. Es significativo que todos los casos conocidos tengan lugar en la parte occidental del Imperio, si exceptuamos el precedente de Marino, cuya ejecución se produjo por la denuncia de un colega ambicioso. Curiosamente, en fechas más avanzadas del Bajo Imperio se popularizará en occidente el culto a los mártires

155. Delehaye (1912, 268 ss.) apreció una estrecha vinculación de las actas de Julio e Isiquio, con las de los soldados Nicandro y Marciano y las de Pasícrates y Valentión, cuya condición militar no es segura. Unas y otras, en mayor o menor grado, han sido tan retocadas que su valor como fuente histórica es muy limitado. Es,sin embargo, posible que todas deriven de un único relato griego, hoy perdido, lo que podría explicar que en la *passio Nicandri et Marciani* (Ruinart, 571-573) también se mencione a un *praeses* llamado Maximus. Pero algunos textos hagiográficos localizan el martirio de estos dos santos no en *Durostorum* sino en Alejandría, por lo que cabe pensar en la existencia de un mártir homónimo egipcio (Zeiller, 1918, 56-57). Con una información tan parca y confusa, apenas se puede conceder credibilidad histórica alguna a ninguno de estos mártires.

militares como expresión del ideal evangélico de la no violencia (Fontaine, 1980, 141 ss.) mientras que en oriente se divulgará la devoción por numerosos santos militares supuestamente martirizados durante la gran persecución, por negarse a sacrificar, es decir, por razones estrictamente religiosas y no por actitudes antimilitaristas. Según precisó Delehaye (1909, 117 ss.), la hagiografía griega, lejos de admitir la incompatibilidad entre el cristianismo y la milicia, satisfacía con estas leyendas las fantasías de un público deseoso de conocer el poder de unos santos a los que consideraba patronos e intercesores ante la divinidad. La diferencia con los mártires militares africanos es ciertamente considerable: aparte de la historicidad que puede atribuirse a éstos, su antimilitarismo contrasta con el espíritu combativo de los santos orientales, cuya *militia Christi* se integraba plenamente en la ideología de la Victoria imperial y en el ambiente promilitar que caracterizó la *pars Orientis* durante el siglo III y el Bajo Imperio (Gabba, 1974a, 93). Pero la diferencia más notable quizá no deba establecerse entre las dos partes del Imperio, sino en los ideales que motivaron a los insumisos de finales del siglo II y a los de finales del siglo III: Tertuliano critica los ejércitos con argumentos antimilitaristas, morales y religiosos que hacen resaltar la dedicación exclusiva del cristiano a la *militia Christi*. No es posible, por tanto, compatibilizarla con el servicio del príncipe, con un *sacramentum* secular que conlleva inexorablemente la inmoralidad, el crimen y la idolatría. A fines del siglo III la insumisión se justifica preferentemente por razones religiosas, y de acuerdo con la legislación militar es penalizada con la expulsión del ejército o *missio ignominiosa*.

Los martirios históricos debieron, pues, producirse por causas que las *passiones* no siempre transmiten con fidelidad. Se ha observado reiteradamente que mártires como Maximiliano o Marcelo no fueron obligados a sacrificar y que su actitud se asimilaba, en consecuencia, a la de los simples rebeldes y desertores a los que solo en tiempo de guerra se castigaba con la muerte. Esto parece aproximarse más a la realidad que las tesis de Seston, ya mencionadas, acerca de una reacción en cadena de los militares cristianos frente a la sacralización de los tetrarcas: es absurdo afirmar que un veterano como Tipasio fue al martirio por no aceptar unas monedas con la efigie imperial al tiempo que se enorgullece de informar a Maximiliano, el emperador-dios-Satán, que el ángel san Gabriel ha profetizado su victoria sin combate. Ninguna otra fuente corrobora, por lo demás, tan tensa atmósfera religiosa a finales del siglo III. Por el contrario, Eusebio y Lactancio reconocen la moderación con

que se llevó a cabo la depuración del ejército. Todo se entiende mejor, creo, si tenemos en cuenta que la mayoría de los relatos se elaboraron en el siglo IV o V, y no precisamente para reconstruir con fidelidad la realidad histórica. Fue aquella una época de insólita credulidad, donde las reliquias más inverosímiles movilizaban el fervor de las masas y no había reparo alguno en inventar o descubrir restos mortales de santos que ni siquiera existieron. Declarar sagrados los lugares donde se suponían enterrados determinados mártires era una tarea a la que se consagraron con pasión obispos, presbíteros y pueblo, cuya mentalidad supersticiosa no alcanzaba a diferenciar un bandolero criminal de un piadoso mártir, según pudo constatar el propio Martín de Tours (Sulpicio Severo, *Vida de Martín*, 11). El oportunismo religioso contaminó igualmente a los Padres más ilustrados, como es el caso citado de Ambrosio y su interesado descubrimiento en la basílica milanesa de los cuerpos incorruptos de Gervasio y Protasio, invención que encendió el fanatismo religioso de los fieles y selló su aplastante triunfo sobre la Corte imperial. En este clima de superchería religiosa no debe atribuirse a las *passiones* una finalidad inocente. También ellas servían a intereses contemporáneos, de la época tardía en que se elaboraron, que no del siglo III e inicios del IV en donde se recrearon literariamente. Que el escenario fuese el período tetrárquico es comprensible: fue entonces cuando se afrontó la verdadera persecución y cuando se forjó míticamente el triunfo del cristianismo con la conversión de Constantino. El martirio del soldado, como de cualquier otro fiel, revestido además con toda clase de adornos literarios, era un estímulo religioso evidente para los creyentes y una prueba irrefutable de la verdadera fe, esto es, del triunfo inevitable de la gran Iglesia y del fracaso vergonzante de sus adversarios, a los que ahora se proyecta en las figuras tiránicas de Galerio y Diocleciano. El valor pedagógico y pastoral de las pasiones durante la Antigüedad Tardía importa mucho más que la posibilidad de encontrar una brizna de verdad histórica en los personajes del drama. El principio metodológico que, por ende, debe observarse escrupulosamente al analizar estos textos bajoimperiales es que sus héroes no tienen, por lo general, más realidad histórica que la de servir al adoctrinamiento del pueblo, esto es, definir la posición de la Iglesia tardorromana en su lucha contra la idolatría y advertir a los poderes públicos del porvenir que Dios reservaba a los perseguidores: en el Imperio cristiano ya no hay lugar para el antimilitarismo, pero sí para la resistencia heroica contra los émulos del paganismo.

6. CRISTIANOS Y MILITARES: OTROS TESTIMONIOS HISTÓRICOS

La compatibilidad del cristianismo con la milicia es ratificada por las fuentes históricas más fiables de estos años. La *Vida de Pacomio*, el pionero del cenobitismo egipcio, afirma que el santo se convirtió por el virtuoso ejemplo de los soldados cristianos[156]; Basilio de Cesarea nos ha dejado el recuerdo de un compatriota suyo, el centurión Gordio, que fue ajusticiado por abandonar los ejércitos del «tirano» (¿Licinio?) y entregarse a la vida ascética[157]. Eusebio de Cesarea, en su relato sobre *Los Mártires de Palestina* (11), escribe que el mártir «Seleuco, oriundo de Capadocia, pertenecía a un escuadrón de jóvenes escogidos y había alcanzado un grado honorífico no despreciable entre los romanos. Y era así que a todos sus compañeros de milicia se aventajaba con mucho por su estatura y fuerza corporal; era famoso entre todos por su prestancia y toda su figura; por su grandeza y buena gracia inspiraba admiración. Ya a los comienzos de la persecución había brillado en los combates de la confesión de la fe por su paciencia en soportar los azotes; mas una vez retirado del ejército, hecho émulo de los ascetas de la religión, apareció, por su amor de padre y solícito cuidado, como si fuera el obispo y protector de huérfanos abandonados y viudas desvalidas y cuantos sufrían en la pobreza o enfermedad. Y, probablemente, por estas obras en que Él se complace más que en los sacrificios que se le ofrecen entre el humo y la sangre, le otorgó Dios la gracia de la maravillosa vocación al martirio». Como señaló Harnack (1981, 98-99), el relato atestigua, una vez más, que los soldados cristianos no eran necesariamente condenados, sino que podían abandonar el ejército si lo creían inconciliable con su fe.

La fuente más precisa y fiable sobre la compatibilidad entre el cristianismo y la milicia es indudablemente la epigrafía. Aunque quizá sea exagerado calcularlos en «centenares», como hace Helgeland (1979, 791),

156. Corrigiendo a Harnack (1981, 98), Hornus (1960, 111-112) observa que Pacomio no fue un soldado de Constantino impresionado por el amor de sus conmilitones cristianos, sino un recluta a la fuerza que incluso conoció la prisión por negarse a combatir. Cf. además Bainton, 1963, 84, 98.

157. Basilio, *Hom.* 327 (*BHG* 703): *PG*, 31, 489-507; Pucciarelli (1987, 314); F.Halkin (Un second Saint Gordius? *AB* 79, 1961, 5-16). Una pasión armenia es la primera fuente que menciona a Licinio, tachándolo de «impío y adorador de demonios» (*pas.* 1). Cf. M. van Esbroek (1976) La passion arménienne de S.Gordius de Césarée, *AB*, 94, 357-386, que reproduce el texto armenio y su versión francesa (pp. 366-386).

disponemos ciertamente de un elevado número de epígrafes, en su mayoría de carácter funerario, que confirman esta presencia notable de fieles en el ejército. Desgraciadamente, como es habitual en lápidas pertenecientes a las clases bajas, los textos son generalmente breves y de datación incierta, especialmente los más antiguos. Los estudios pioneros de Edmond Le Blant sobre la epigrafía gala, en la que apenas detecta medio centenar de soldados cristianos, probaban, a su juicio, la profunda repulsión de los cristianos al oficio militar[158]. Cadoux (1919, 100-101, 236-237; 1925, 421), convencido de la escasa presencia cristiana en el ejército, solo reconocía dos inscripciones preconstantinianas: una, del año 217, se encuentra en el sarcófago del oficial imperial Marcus Aurelius Prosenes, seguramente cristiano a tenor de la expresión *receptus ad Deum*, donde se añadió un epitafio de su liberto, el cristiano Ampelius, que acababa de regresar a Roma de una campaña militar (Diehl, 3332). La otra inscripción, en griego, es un epitafio donde se mencionan dos soldados cristianos (Aurelius Gaius y Aurelius Menophilus). Se encontró en Hodjalar (Frigia) y se fecha en torno al 250 (Hornus, 1973, 225). Sin embargo, Leclercq (1933, 1155 ss.), el historiador más interesado en este tipo de documentación, dio noticia de 215 inscripciones (incluyendo 10 representaciones figuradas), en su mayoría sin fechar con precisión, y advirtió que era incalculable el número de soldados que debieron ser enterrados por sus familiares o colegas paganos sin ningún tipo de fórmula o símbolo cristiano. En su opinión, al menos dos inscripciones pertenecen al siglo II (nos. 21 y 29: ésta con fecha consular del 201) y cinco al siglo III (nos. 12, 22, 24, 46 y 47). Una de ellas pertenece a un *centurio* (nº 12), otra a un *beneficiarius* (nº 24 = Diehl 409), dos a *evocati*[159] (nº 21 y 22) y otras tres a *veterani* (nº 29, 46 y 47). Seis se encontraron en Roma y una en Besançon (nº 12).

158. Según Le Blant (1856-65, 84 ss. y 1869, 15-16), los militares aparecen en un 5.42% de las inscripciones paganas frente a un 0.57% en las cristianas. Aunque estos cálculos deben utilizarse con suma precaución (pues se aplican a la totalidad del material epigráfico de la Galia, sin tener en cuenta la creciente difusión del cristianismo a partir del siglo III), también podrían indicar, creo, que al menos uno de cada diez militares era cristiano.

159. La *evocatio* era una forma de reclutamiento cuyos pormenores son discutidos por los especialistas (Leclercq, 1933, cols. 1159-1160), pero sabemos que algunos *evocati*, rango inferior al del centurión, llevaron a cabo investigaciones judiciales y se responsabilizaron de la custodia de prisioneros y de su ejecución (Lopuszanski, 1951, 34, n.1; Watson, 1985, 115). Cuando el césar Domiciano convocó a los parientes de Jesús para informarse de la naturaleza del reino que anunciaban, fue un *evocatus* quien los condujo a su presencia (Eusebio, *HE*, III, 20, 1). Los *beneficiarii* u *officiales* formaban parte del personal al servicio de un oficial militar (Watson, *Ibid.* 85).

El hecho de que en varios casos se trate de soldados casados (núm. 12, 24, 29) parece indicar que no era difícil eludir las trabas oficiales impuestas a los militares en cuanto a su matrimonio (McMullen, 1963, 126-127).

Con posterioridad a las recopilación de Leclercq (y al corpus de Diehl), el número de inscripciones sobre militares cristianos ha seguido aumentando[160], pero, en total, solo once pertenecen con seguridad al periodo preconstantiniano, según Hornus (1973, 224-227), lo cual parece avalar las conclusiones de Le Blant sobre una presencia reducida de cristianos en el ejército. No deja de sorprender que un material tan importante sea valorado de manera tan diversa y que se le haya prestado tan poca atención. En lo que conozco, solo un epígrafe datable con anterioridad a Constantino ha suscitado cierta polémica sobre el fondo del problema que aquí nos ocupa, concretamente sobre la difusión del cristianismo entre los pretorianos. En su célebre estudio sobre este cuerpo elitista, Durry (1938, 358) concluía que el triunfo de la nueva fe provocó la desaparición de las cohortes pretorianas, por estar éstas imbuidas de un insuperable espíritu anticristiano (según podía deducirse de la extraordinaria escasez de documentos cristianos procedentes de sus filas). Esta tesis fue pronto rebatida por el historiador, prematuramente desaparecido, Catullo Mercurelli (1939, 73 ss.), tomando como punto de partida el lujoso sarcófago encontrado en 1937 cerca de la romana Porta Latina, con un epitafio dedicado a la memoria del centurión *Aelius Martinus*, que militó en la *cohors I* de la guardia pretoriana del emperador Filipo (244-249 d.C.), estacionada en Roma. La dedicatoria la hace su hermano, el *evocatus Aelius Verinus* y se consagra también a la memoria de la esposa y de la hija del centurión (*AE*, 1939, 171)[161]. Se trata de una inscripción de aspecto

160. La mayoría de epígrafes son de época posconstantiniana: 1) *AE* 1936, nº 49 (inscripción cristiana en griego). 2) *AE* 1937, nº 144 (del *miles de numero Atecultorum*, poblado de Irlanda: cf. CIL III, 955). 3) *AE* 1938, nº 138 (inscripción griega de fines del s.VI). 4) *AE* 1946, nº 43 (a la memoria de Vrsacio, del número de los *propugnantes* - término que aparece por primera vez en la epigrafía latina- y de la *schola* de los *bracati*, que también son una novedad epigráfica). 5) *AE* 1946, nº 246 (inscripción muy dudosa y que, en mi opinión, no pertenece a un soldado). 6) *AE* 1950, nº 257 (igualmente dudosa a mi juicio: *PATRI LIBERO/ SACRUM/ G.R.T. AVO/ V.A.L.S.* Cf. además Diehl, nos. 483-569 y Hornus (1973, 223 ss.). Sobre una posible inscripción preconstantiniana de Britania, cf. Watson (1968, 51-54).

161. Este Aelius Martinus fue *miles* de la Cohorte VII Gémina en el Pretorio (CIL VI, 32684) y luego centurión de la legión XXII Primigenia (CIL XIII, 11834), y «serait le prémier et le seul qui fût chrétien» (*AE*, 1939, 171, pág. 60).

pagano, pero indudablemente cristiana a tenor del relieve que la acompaña sobre la historia de Jonás. Mercurelli creía que al menos diez inscripciones mencionaban a pretorianos cristianos, lo que incitó a Durry (1949, 85-90) a escribir una breve réplica con el fin de ratificar su tesis sobre el distanciamiento insalvable de la guardia pretoriana y el cristianismo. En este trabajo, Durry hubo, sin embargo, de admitir que al menos cuatro epitafios, además del antes citado, pertenecen a pretorianos cristianos: 1) el de *Florentinus, miles cohortis VI praetoriae*, que lleva la fórmula *In Deo uiuas* (CIL, VI, 32654 (=2610) = Diehl, 2190); 2) el de *Licineus, miles praetorianus cohortis VI*, que lleva la fórmula, igualmente cristiana, *In pace* (CIL, VI, 32691 = Diehl, 414); 3) el de un ...*isivs* (solo se conserva un fragmento del epígrafe), *miles cohortis VI*, también con la fórmula *In pace* (CIL VI, 32980), y 4) el de *Valerius Valentinianus, beneficiarius praefectorum praetorio* y marido de Baebia Hertofile, cuyo sarcófago está decorado con símbolos cristianos (CIL, VI, 37231 = Diehl, 1585). Durry señala, seguramente con razón, que es una imprudencia clasificar como cristianos todos los epígrafes aparecidos en las catacumbas o sus alrededores, como hacen Diehl y Mercurelli, aunque no tengan ningún detalle textual o decorativo de carácter cristiano. Esta imprudencia puede, efectivamente, llevar a errores porque está probado que muchos sarcófagos y lápidas fueron llevadas a las catacumbas desde necrópolis eercanas (Durry, 1949, 87-88)[162].

Mención especial merece, en fin, el epitafio de Laodicea (Lycaonia[163]) que Calder dio a conocer en 1908[164]. Se trata de una inscripción griega mutilada que el obispo de esa ciudad, Marco Julio Eugenio, mandó grabar

162. Esta crítica es igualmente extensible al catálogo de Leclercq, pues también él considera cristianos todos los epitafios aparecidos en los cementerios romanos de esta religión, como es particularmente el caso del nº 46 (procedente del cementerio de san Hipólito), que Durry niega que perteneciera a un veterano cristiano.

163. Esta zona de Asia Menor se organizó administrativamente en diversas provincias a lo largo del período imperial. La provincia original de Galatia fue dividida en tres (Cilicia, Lycaonia, Isauria) en torno al año 135 d.C. Sobre el 295, el sur de Galatia se convirtió en una provincia propia, Pisidia, y en el 372 se formó la nueva provincia de Lycaonia, integrado ahora por parte de Pisidia y de Isauria (Ramsay, 1908, 332).

164. Tras sus estudios y ediciones pioneras de los años 1908-1910 (1908, 385 ss. y 1909, 307 ss. Idem, A Journey Round the Proseilemmene, *Klio* 10, 1910, 232-242), que suscitaron algunas críticas y correcciones valiosas por parte de los epigrafistas de la época (W.M. Ramsay y Miss Ramsay, Adolf Wilhem, Dessau, Grégoire, Franchi de' Cavalieri...) W.M.Calder publicó en el *Journal of Roman Studies* (1920, 42-59) un texto depurado

sobre su tumba y en la que relata algunos acontecimientos de su vida: hijo de un miembro del senado de Laodicea, Eugenio había servido con honor en el *officium* del gobernador de Pisidia y se había casado con la hija de un senador romano. Cuando Maximino ordenó que los cristianos sacrificaran y les impidió abandonar el servicio, siendo Diógenes gobernador de Pisidia, Eugenio fue torturado, pero logró salir del ejército (no sabemos si desertando o con autorización oficial) sin renunciar a su fe. Al poco de llegar a la ciudad de Laodicea fue nombrado obispo de la misma por voluntad de Dios todopoderoso, cargo que ejerció durante 25 años con gran distinción, reconstruyendo la iglesia desde sus cimientos, así como las murallas del entorno, entradas, fuentes, pórticos, mosaicos y pinturas. Sintiendo próxima su muerte, mandó construir su propia tumba y un sarcófago con esta inscripción para gloria de la Iglesia y de su propia familia.

El gobernador citado parece ser Valerio Diógenes (al que también se menciona en *CIL* III, 6807 y 13661), que ejerció este cargo antes del 311. Esto y los demás hechos narrados permiten concluir que Eugenio padeció la persecución en torno al 310, fue nombrado obispo de Laodicea sobre el 315 y murió 25 años después (Ramsay, 1908, 341 ss. Calder, 1920, 46-47). La iglesia que reconstruyó a sus expensas era indudablemente más esplendorosa que la anterior, lo que prueba su riqueza personal y el poder económico del cristianismo surgido de las persecuciones. Pero esta inscripción nos interesa especialmente por ser la única fuente en la que se alude a un decreto de Maximino (promulgado poco después del 307 y no mencionada por Eusebio) que ordenaba sacrificar a los soldados cristianos sin darles la opción de abandonar el ejército: como se recordará, la depuración militar desencadenada por Diocleciano sí contemplaba esta posibilidad para quienes se negaran a sacrificar (Eusebio, *HE*, VIII, 4, 3; Lactancio, *De mortibus* 10). Es probable, como creía Ramsay (*o.c.* 343), que este endurecimiento de la persecución se deba a que eran demasiado numerosos los cristianos que militaban en los ejércitos de Maximino y éste no podía ya prescindir de ellos. Pero en tal supuesto también hemos de convenir

---

de esta inscripción, con traducción inglesa y fotografía del epitafio. Dada la importancia de este documento, los trabajos sobre el mismo menudearon desde que fue dado a conocer (un amplio elenco puede verse en Calder, 1920, 42, n.2 y Hornus, 1973, 226-227). Cf. especialmente Wilhelm (1911, 388-390) y Ramsay (1908), que consagra todo el cap. XII de esta obra (pp. 331-410) a la iglesia de Lycaonia en el siglo IV y lleva a cabo un magistral estudio de sus numerosas inscripciones.

en que la obligación de sacrificar no debía ser tan insoportable para los soldados cristianos como las fuentes hagiográficas nos hacen pensar...

En otro epitafio monumental y de carácter poético, escrito también en un griego propio de las clases cultas, que apareció poco después en la misma ciudad de Laodicea, se exalta la memoria del obispo Eugenio y de su predecesor Severo, de quien se afirma que sufrió igualmente martirio. Es muy probable, como señala Calder (1920, 47 ss.), que esta inscripción se colocara en la pared de alguna capilla o basílica martirial consagrada a ambos obispos. En ella se dice además que Eugenio llevó con merecimiento el cinturón espiritual, de lo que bien podría inferirse que éste había sustituido al cinturón militar de su etapa anterior.

Las noticias epigráficas sobre Eugenio dejan en penumbra algunos puntos de interés: no sabemos si fue oficial, aunque esto podría deducirse por su obligación de sacrificar y, sobre todo, porque contrajo matrimonio con la hija de un senador romano, circunstancia que nos hace pensar que él mismo pertenecería a este *ordo* o, cuando menos, al ecuestre. En cualquier caso su carrera militar se habría iniciado con el rango de centurión de la primera cohorte como primer paso de su *cursus honorum*. Dado que el epígrafe se redactó en pleno Imperio cristiano, Eugenio y sus familiares o seguidores tuvieron total libertad para dejar constancia de su dilatada vida religiosa: está claro que en ella se consideraba meritorio haber sufrido persecución y haberla sufrido en el ejército. Es, sin embargo, posible que su actividad no hubiese sido castrense en sentido estricto, sino civil, pues la administración romana tuvo siempre, y sobre todo en el Bajo Imperio, una dimensión militar muy acentuada y los cargos de uno y otro tipo eran a veces tan indiferenciados que incluso los funcionarios civiles llevaban como distintivo el *cingulum* o cinturón militar (Lopuszanski, 1951, 45; MacMullen, 1963, 70 ss.). Eugenio pudo, por tanto, pertenecer al *officium* del gobernador provincial, como ya propusieron Franchi y Batiffol a principios del siglo XX (Batiffol, 1911, 230), y esto explicaría que no se diga su rango, pues no es creíble que lo ocultase a conciencia, como supone Helgeland (1979, 792), para no ser identificado como un oficial del emperador perseguidor: a fin de cuentas, sí deja claro que fue torturado a causa de su fe. En tal supuesto, Eugenio habría sido un funcionario eficiente de la corte imperial que se negó a sacrificar durante la persecución de Maximino. Su elevada condición social fue quizá lo que le facilitó no solo la huida, sino también el nombramiento como obispo, un puesto que entonces era parangonable al de los más altos servidores del Imperio (Teja, 1999, 75 ss.).

Este voluminoso (e impreciso) material epigráfico ha sido valorado en su conjunto de manera muy desigual. Gabba (1974a, 80; 1982, 46) piensa que, por sí mismo, no indica una amplia difusión del cristianismo en el ejército, y esta deducción quizá se corresponda con la realidad histórica de los siglos II y III, época en que las legiones se nutren principalmente de bárbaros y de reclutas procedentes de regiones poco romanizadas, es decir, de poblaciones a las que apenas había llegado el cristianismo: a fin de cuentas, como observó Cadoux (1919, 243; 1925, 580), la persecución anticristiana en el ejército prueba que su número sería reducido, pues ningún soberano prescindiría fácilmente, por ejemplo, del 5 ó 10% de sus efectivos militares. Topamos así con la vieja disyuntiva de si el ejército fue un medio de cristianización (opinión común a la que se opuso con convicción Harnack) o si, por el contrario, éste no se cristianizó hasta que lo hicieron los pueblos, bárbaros o romanos, que nutrían sus filas. Lo que sí prueba la mera existencia de estos epígrafes es que, por una parte, muchos fieles y comunidades primitivas consideraban honorable el ejercicio de las armas mientras que, por otra, el Imperio y la sociedad romana se mostraron con frecuencia indiferentes ante la profesión religiosa de sus militares. De otro modo no se explicaría que personajes tan importantes como el pretoriano Martinus, lejos de ocultar sus convicciones cristianas, las exhibieran públicamente en un lujoso sarcófago. Pero apenas podemos precisar más: no es tan seguro, en mi opinión, como lo era para Durry, que las cohortes pretorianas tuvieran que ser disueltas por Constantino tras su victoria en Puente Milvio, porque ni podían integrarse en la nueva organización militar del Imperio cristiano ni se podía olvidar que representaban el viejo tiempo pagano que ahora periclitaba: «Le prétoire est bien mort de la victoire du christianisme» (1949, 90). Una afirmación tan contundente no puede sostenerse en una evidencia tan endeble. Los testimonios analizados sí confirman, a mi juicio, la idea principal, y no menos trascendente, sostenida a lo largo de estas páginas: ni la Iglesia institucional ni su jerarquía llevaron jamás al ejército o la guerra los juicios pacifistas de sus moralistas más severos. Que la presencia de fieles en la milicia fuese importante en Oriente y África, y escasa o nula en el *limes* renano y danubiano, se explica, por tanto, por la gran difusión del cristianismo durante el siglo III en las zonas urbanas y orientales, y por la impermeabilidad al mismo de los sectores campesinos de Occidente, particularmente de la Galia e Iliria, entre los cuales se reclutaban las legiones del Rin y del Danubio (Jones, 1989, 31-52).

VIII. CONSTANTINO Y LA CRISTIANIZACIÓN DEL EJÉRCITO ROMANO

El fracaso de la gran persecución tetrárquica, la conversión de Constantino y los privilegios otorgados al clero y a la Iglesia marcan los inicios de una nueva etapa en la historia del cristianismo. Convertido en la religión dominante del Imperio, y muy pronto en la única oficial, su jerarquía y sus adeptos hubieron de comprometerse con la realidad de su tiempo de manera menos especulativa y más pragmática, especialmente con todo lo que afectaba a la seguridad del Estado, que estaba entonces gravemente amenazado por los vecinos bárbaros y las divisiones internas. No sorprende, por tanto, que sea precisamente ahora cuando la Iglesia institucional, sus concilios y sus obispos, se pronuncien positivamente sobre algunos aspectos militares que antes habían sido silenciados o condenados por teólogos y fieles aislados.

Los cambios religiosos fueron, sin embargo, tan inesperados y radicales que los escritores cristianos de la época no siempre lograron transmitirlos en sus justos términos históricos. Muy al contrario, hondamente impresionados por cuanto pudieron contemplar personalmente, los idealizaron de tal modo que llegaron a representarlos como obra directa de dios, más aún, como el inicio de una era de paz y bienestar en la que Constantino, el emperador cristiano, se limitaría a cumplir en la tierra las funciones vicarias que le había encomendado Cristo, rey del universo. Esta idealización sublime de aquel tiempo entorpece ahora de manera notable su correcta reconstrucción histórica. Tarea que se complica aún más por el declive de la historiografía clásica (siempre torpe en su valoración de los cambios espirituales), por las discrepancias narrativas de nuestras dos

fuentes principales, Lactancio y Eusebio, y por las rectificaciones que este último hizo a las sucesivas ediciones de su *Historia Eclesiástica* con el fin de acomodar su teología de la historia al curso de los acontecimientos[1].

1. CONSTANTINO Y LA RELIGIÓN ROMANA

Hijo del césar occidental Constancio Cloro, Constantino se hallaba en Nicomedia cuando los tetrarcas orientales, Diocleciano y Galerio, iniciaron la persecución del cristianismo. Sabemos que atribuyó a un rayo el incendio del palacio imperial, que él contempló personalmente y que serviría de pretexto para encarnizar la lucha contra los cristianos a los que se acusó de atentar contra la vida del emperador. Pero ignoramos cuáles serían entonces sus ideas religiosas y si se percató o no de la fuerza real del cristianismo. Posiblemente se identificó de alguna manera con la suerte de las víctimas, pues también él hubo de huir del palacio de Galerio para evitar ser asesinado por orden de éste, aunque no por razones religiosas, sino políticas. En julio del año 306, cuando llega por fin a York, donde estaba el campamento de su padre, Constantino no es todavía cristiano. Ni siquiera sabemos con certeza cuál fue su actitud ante las persecuciones que tenían lugar en Occidente. Lo más probable es que llevase a cabo una política de tolerancia en las provincias bajo su control (Britania y las Galias)[2], entre otras razones porque, a diferencia de Oriente, en esta parte del Imperio el cristianismo apenas tenía implantación social. Na-

1. Cf. Velasco Delgado (1973, 37 ss.) y A. Louth (The Date of Eusebius' *Historia Ecclesiastica*, *JThS* 41, 1990, 111-123).

2. Recordemos que el régimen tetrárquico, establecido por Diocleciano el año 293, dividió el control administrativo del Imperio entre dos augustos (Diocleciano y Maximiano) y dos césares (Galerio y Constancio Cloro). Maximiano y Constancio gobernaban la parte occidental desde sus sedes respectivas de Milán y Tréveris: el primero tuvo a su cargo las provincias de Italia, Hispania y África, y el segundo Britania y Galia. La abdicación de los augustos el año 305 (cargo que entonces asumen sus antiguos césares) y el nombramiento de dos nuevos césares (Maximino Daya en Oriente y Severo en Occidente) parecía probar el buen funcionamiento del sistema, pero la inesperada muerte de Constancio al año siguiente (306) desencadenó, como veremos, una larga lucha por el poder que no acabaría hasta que Constantino reunifique nuevamente el Imperio bajo su mando. Según Cataudella (1967, 83 ss.), Eusebio parece adelantar en un año todos estos acontecimientos. Para más precisiones cronológicas y prosopográficas, cf. Barnes, 1982, 4-8, 30 ss. y 195 ss.

turalmente, la historiografía cristiana ni se plantea la posibilidad de una persecución ordenada por su héroe, pero conviene recordar que su padre Constancio Cloro, al que también se intenta exculpar, sí había prendido fuego a algunas iglesias y otro tanto debió hacer el augusto Maximiano. El mero hecho de que tales acciones no pudieran silenciarse y que incluso se tengan referencias de algunos mártires galos hace sospechar que, al menos ocasionalmente, la represión contra los cristianos fue más importante de lo que las fuentes proconstantinianas permiten conocer[3].

Al margen de sus creencias personales, que quizá pertenecerán para siempre al arcano de la historia[4], sabemos que en los años siguientes se mantendrá fiel a la teología tetrárquica. Nada más natural si tenemos en cuenta que el 31 de marzo del 307 selló un acuerdo formal con Maximiano *Herculius* (ahora enfrentado a su hijo Majencio), tomó en matrimonio a su hija Fausta y ambos se proclamaron augustos. Este es el tema principal del panegírico, escrito en esas fechas por un autor anónimo, en el que se formulan votos para que el joven Constantino perpetúe la dinastía hercúlea (*Paneg. VI*, II, 5). Y ese es también el ideario divulgado en diversas emisiones monetarias con la leyenda *IMPERATORES SEMPER HERCVLI*, que fueron acuñadas hasta el 310, año en que ambos augustos entraron en guerra y Maximiano fue derrotado y ejecutado[5]. Constantino se desvinculó entonces del sistema tetrárquico, y el culto a Hércules, dios epónimo de la dinastía fundada por Maximiano, desapareció consecuentemente de la propaganda oficial. La nueva dinastía Constantiniana encontró

3. Según el *Liber Pontificalis* 30 (ed. Duchesne I, 1886, 162; trad. inglesa de R.Davis, Liverpool UP, 1989, 12), la gran persecución causó 17.000 mártires de ambos sexos en varias provincias. El papa Marcelino, que inicialmente sacrificó, se arrepintió luego y fue decapitado el año 304. Eusebio niega que bajo Constancio se destruyese iglesia alguna (*HE*, VIII, 13,12-13; *VC*, 1, 13; 16-17).

4. Ya es sabido el caudal de publicaciones y debates que ha suscitado todo lo que se refiere a la *Konstantinische Frage*, tema que aquí, lógicamente, no podemos tratar en detalle. Cf. bibliografía en Moreau (en su edición de *De mortibus*, 1954, I, 139-176), Hornus (1960, 159-163), F.Bajo (La *quaestio constantiniana* (I), *Hispania Antiqua* 13, 1986-1989, 173-188, esp. 181-184), S. Calderone (Letteratura costantiniana e «conversione» di Costantino, en Bonamente y Fusco, 1992, 231-252) y M. Sotomayor (Reflexiones sobre el constantinismo, en *Homenaje a José Mª Blázquez*, Madrid, vol. VI, 1998, 265-278). La influencia del cristianismo en su entorno familiar debió ser importante a tenor del nombre de su hermanastra, Anastasia (*anastasis* significa «resurrección» en griego), aunque cabe la posibilidad de que tomase este nombre después de su bautismo. El primero en llamarla así fue Amiano (26, 6, 14).

5. Maurice, 1911, vol. II, 81-91, 217, 230; Seston, 1950, 257-66.

su mejor protector divino en el dios Sol, cuya principal encarnación era Apolo. Constantino se proclamó descendiente de Claudio II (268-270), un emperador conocido por su devoción solar, e hizo pública su nueva orientación religiosa[6] en el panegírico del 310, pronunciado probablemente en Tréveris por un orador anónimo. En él abundan las alabanzas a Constantino por su política favorable a este culto y se convierte a Apolo en el compañero y aliado imperial que le asegurará el triunfo y un reinado sin fin sobre un imperio universal: su dominación en la tierra sería, pues, como un don divino y como una proyección del reino celestial de Apolo, idea que encontraremos de nuevo en el discurso que pronunció Eusebio de Cesarea para los *tricennalia* de Constantino el 335/336 (Calderone, 1988, 45 ss.). El climax del panegírico se alcanza cuando el emperador, tras conjurar las amenazas de los bárbaros y a punto de estallar el conflicto con Maximiano, decidió dirigirse a un templo de Apolo en Galia (presumiblemente el de Grand), «célebre en el mundo entero», para expresar su agradecimiento a todos los dioses: «Viste, Constantino, a tu protector Apolo acompañado de la Victoria, ofrecerte unas coronas de laurel de las que cada una te trae el presagio de treinta años. Éste es, en efecto, el número de las generaciones humanas que de todas formas se te deben y que prolongarán tu vida más allá de la vejez de Néstor... Tú viste al dios y te reconociste bajo los rasgos de aquel a quien los cantos divinos de los poetas han predicho estaba destinado el imperio de todo el mundo. Estimo que este reino ha llegado ahora, puesto que tú eres, emperador, igual que él, joven, alegre, saludable y bellísimo» (*Paneg. Lat.* VII, XXI, 3-6). Se puede discutir si esta leyenda sirvió de inspiración a Lactancio en su relato de los sueños de Constantino y Licinio, a los que aludiremos más adelante, pero no cabe duda de que ésta es la única visión de Constantino oficialmente reconocida y la única también propagada en un documento público con el objetivo de que se difundiera entre el pueblo (Grégoire, 1930-1931; Idem, 1932, 135). Es posible que el símbolo de los 30 años de reinado indique que estamos ante una trasposición al plano divino del ritual oficial de los *vota publica*, en los que se suplicaba a los dioses que otorgaran al emperador un feliz reinado de X, XX o incluso

6. No se trataba de un cambio radical pues, aparte de su citada vinculación a Claudio, ya desde Galieno se documentan emisiones monetarias con la leyenda *SOLI INVICTO* en el reverso, temática que también se reproduce en otras acuñaciones de Aureliano y Probo. Sobre la conexión del culto solar con la teología absolutista de la Victoria, cf. Storch, 1968, 202.

(como es nuestro caso) de XXX años, haciéndolo así constar frecuentemente en monedas y monumentos (Piganiol, 1932, 51[7]). En este caso, sin embargo, se va más allá, pues se afirma que los dioses ya han concedido esta petición y han garantizado a Constantino un prolongado poder.

La propaganda imperial de estos años difunde con no menos insistencia la teología apolínea a través de otros medios, sobre todo en las representaciones de Constantino, solo o acompañando al «Sol invicto», en múltiples emisiones monetarias, especialmente numerosas en los años 317-322, con la leyenda *SOLI INVICTO COMITI* en el reverso[8]. Se trataba de una opción oportunista e inteligente, pues, a diferencia de las religiones orientales, el culto al *Sol invictus* se había romanizado tan profundamente que había adquirido de hecho el rango de religión oficial del Estado y se había convertido, desde finales del siglo III, en el culto dominante dentro del ejército, posición privilegiada que mantendría hasta ser lentamente suplantado, con el resto del panteón pagano, por el cristianismo (Homo, 1931, 100 ss. Hoey, 1939, 479-480)[9]. Entre las piezas más conocidas de esta propaganda imperial se encuentra el medallón emitido con ocasión del encuentro en Milán de Constantino y Licinio, a principios del 313,

7. Piganiol (*Ibid.* 74, 220) pensaba que Constantino habría visto en las coronas una T o bien una T y una X (=*tria decennia*) y consideraba fundamental la letra T porque ella permitirá a los cristianos descubrir el signo victorioso de la cruz en las vísperas de la batalla de Puente Milvio y explicar así la conversión de Constantino. Pero estas siglas, al parecer, no se constàtan en ningún otro lugar para significar los *vota* (Seston, 1936, 375).

8. Algunas emisiones de estos años siguen llevando la leyenda *MARTI CONSERVATORI* o *MARTI PATRI* (Maurice, *Ibid.* XXXIV-XXXV). En una serie procedente de la ceca de *Ticinum*, fechable en torno al 316, se observa una marca en forma de cruz griega que no guarda relación alguna con el símbolo cristiano. El mismo valor numismático, no religioso, cabe dar a las emisiones coetáneas de Roma con una T dentro de una guirnalda, a pesar de que algunos escritores cristianos (*Carta de Bernabé*, IX,7; Clemente de Alejandría, *Strom.* VI, 11; Orígenes, *Selecta in Ezechielem* lX; Tertuliano, *Adv. Marc.* III,22) vieron en ella la imagen de la cruz en que murió Jesús, quizá influenciados por el carácter sagrado de la letra T, la última del alfabeto hebreo, entre los judíos (Sulzberger, 1925, 365; Bruun, 1962, 5-8). El citado numismático finlandés Patrick Bruun ha vuelto sobre este tema en su estudio «Una permanenza del *Sol invictus* di Costantino nell'arte cristiana» (en Bonamente y Fusco, *o.c.* 219-229), donde analiza en detalle cómo el aura o nimbo de Cristo y de los santos tiene su raíz en los retratos nimbados de Constantino en las monedas de oro acuñadas tras la conquista de Italia en el 312.

9. Léon Homo (1931, 114) creía, sin duda exageradamente, que fue el rechazo cristiano a aceptar este sincretismo y monoteísmo solar lo que desencadenó la última persecución: «La grande persécution de Dioclétien n'a pas d'autre origine ni d'autre raison».

en el que aparece la leyenda *ADVENTUS AUGUSTORUM* y las efigies gemelas de Constantino y el dios Sol[10]. No menos ilustrativo es el acuñado en Constantinopla entre los años 326-333 (Seston, 1936, 381), en cuyo reverso aparece Constantino de pie, en uniforme militar y con el cetro, mientras una mano que sale del cielo coloca una corona sobre su cabeza. Y flanqueándolo están sus dos hijos que son a su vez coronados por un soldado y una Victoria respectivamente. Esta tipología tan claramente pagana, representada sin embargo en una pieza cristiana, confirma las afinidades y sincretismos de la teología eusebiana y apolínea, y su fuerza propagandística.

Como ya observó Piganiol, la veneración al Sol y a su asimilado Apolo constituye el precedente y el trasfondo ideológico de los célebres sueños y visiones cristianas en los días decisivos de su enfrentamiento con Majencio el año 312. A partir de este año Constantino acentúa su política en favor de la Iglesia católica, pero su «conversión» quizá significase menos un cambio súbito en sus creencias religiosas que un avance en su política integradora, marcada por un amplio sincretismo espiritual, que se traduce inicialmente en la mera aceptación del cristianismo como religión lícita. Esto quiere decir que tampoco la alianza del Imperio y de la Iglesia poseyó «quel carattere esplosivo rivoluzionario che le viene attribuito»[11]. El propio Lactancio lo vio así cuando escribe: «Una vez emperador, Constantino Augusto lo primero que hizo fue devolver a los cristianos sus cultos y su Dios. Esta fue su primera medida de restauración de la santa religión» (*De mortibus*, 24, 8-9). En estos años iniciales de lucha por el poder, solo parece tener en mente asegurarse el apoyo de las tropas y consolidar su popularidad militar, objetivo incompatible con el sectarismo religioso. Como observa igualmente Lactancio (*Ibid.* 25,2; 27,3), Galerio obtuvo el resultado contrario debido a su política intransigente, y de ahí el fracaso del año 307, cuando su ejército se negó a enfrentarse al de Majencio y lo obligó a reconocer a Constantino como Augusto (Barnes, 1973, 29 ss.).

El respeto de Constantino hacia la religión tradicional puede apreciarse con nitidez en el carácter privado, extraoficial y extramilitar, de sus

10. Maurice, 1911, vol. II, XC, 354-355, 507-513; Bruun, 1958, 15 ss.

11. Son palabras de R. Farina (Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana», *Augustinianum*, 26, 1986, 316). Cf. además Elliott, T.G. (1987) Constantine's Conversion: Do we really need it?, *Phoenix* 41, 220-38.

primeras prácticas cristianas. Con ocasión de su enfrentamiento definitivo con Licinio, del que hablaremos más adelante, Eusebio (*VC*, II, 12,1) se complace en describir al emperador buscando inspiración en la tienda que había levantado fuera del campamento, donde «practicaba un tenor de vida casto y puro, elevando sus preces a Dios, a semejanza de aquel antiguo profeta de Dios <Moisés> que plantó la tienda fuera del campamento, según testifican las Sagradas Escrituras. Le asistían asiduamente unos pocos que gozaban de su estima por su fe y piedad». En realidad, esto se explica mejor si tenemos en cuenta que dentro del campamento, en su *praetorium* y *sacellum*, solamente podían celebrarse los rituales de la religión oficial romana. Los demás cultos, entre ellos los de procedencia oriental que tantos adeptos tenían, celebraban sus ceremonias fuera de estos recintos sagrados, y de ahí que sea tan solo en esa zona extramuros (especialmente en el colindante *territorium legionis*, que también estaba bajo control militar) donde han aparecido donaciones, ex-votos y altares pertenecientes a estas divinidades[12]. Constantino respeta estos usos religiosos y él mismo compagina su confianza en el dios cristiano con el seguimiento ritual de la piedad tradicional, cuyas prácticas ordinarias debía presidir en calidad de *pontifex maximus*. Ello era posible, como es bien sabido, por la naturaleza no dogmática ni moralista de la religión romana, que en esencia consistía en un pacto de los hombres con los dioses al que se da debido cumplimiento con la celebración de rituales públicos: la *pax deorum*, pilar fundamental de la *pax romana*, quedaba así garantizada[13].

Así pues, las reformas religiosas de Constantino, en su dimensión oficial y pública, fueron siempre graduales, salvo en su inevitable y comprensible ruptura con la teología tetrárquica el año 310. A pesar de sus conocidas medidas en favor del cristianismo, no se constata ninguna queja por parte de los seguidores de la religión romana tradicional, y es posible

12. Que los cultos orientales tuvieran numerosos devotos y gozaran a menudo de las simpatías imperiales o de apoyo estatal, sobre todo a partir de los Severos, no quiere decir que formasen parte del panteón oficial romano, aunque esta tesis fue ya defendida por Domaszewski (1895, 59). Las celebraciones fuera del campamento permitían no solo la participación de soldados y personal civil, con frecuencia mujeres y veteranos, sino también de sacerdotes sin vinculación alguna con el ejército: esto ratifica su carácter no oficial, como ya defendió Hoey (1939, 458-467). Cf. además Helgeland, 1978, 1470 ss.

13. Sobre este aspecto la bibliografía es inmensa. Cf. especialmente P. Veyne (*La sociedad romana*, Madrid, 1990, 245-72) y el balance historiográfico de Momigliano (1996, 290-327).

que muchos habitantes del Imperio no percibieran cambio alguno en las ceremonias rituales que habían conocido desde su infancia. Pero no todo siguió igual. Una innovación pionera fue la cristianización paulatina del calendario mediante la celebración oficial del domingo en el ejército, aunque ignoramos si esto coincidió con la prohibición de celebrar juicios ese día, medida ésta adoptada el año 321[14]. A tenor de la información de Eusebio, ello suponía un cambio radical en los hábitos militares, pues ahora lo normativo era el culto cristiano, debiendo acomodarse al mismo toda la tropa, incluso los que no seguían esta religión: «Como impartiera instrucciones para que todo el ejército guardara con empeño el día salvífico, que deriva su nombre de la luz y del sol, a los que comulgaban con la fe divina concedióles tiempo libre para que atendieran sin trabas los servicios religiosos y se entregasen a sus rezos sin cortapisa alguna. Para los que, por contra, no comulgaban aún con la doctrina divina, ordenó por una segunda ley que en los días dedicados al Señor formaran frente a la ciudad en un espacio despejado, y que allí, a una señal, todos juntos elevaran a Dios una plegaria previamente ensayada...» (*VC*, IV, 18-19). Eusebio atribuye, sin embargo, a Constantino medidas contra la idolatría que no merecen plena credibilidad, aun cuando hayan sido luego acríticamente propaladas por la historiografía cristiana antigua y por algunos historiadores modernos: «a todos los súbditos del imperio romano, así como a la milicia, cerráronse por completo las puertas de toda especie de idolatría, y se prohibió cualquier variedad de sacrificio» (*VC*, IV 23,1; 25 ss.). En realidad lo que Constantino prohibió fueron las celebraciones secretas o privadas de esos sacrificios, lo que hoy llamaríamos «magia negra», cuyo fin era frecuentemente despertar contra el emperador las fuerzas del mal, pero en modo alguno se llegaron a prohibir los rituales públicos de la religión romana hasta los años finales del siglo IV[15]. De igual modo debe entenderse la cuantiosa ayuda material y monetaria que prestó a la Iglesia desde el año 313: en ningún caso se trató, entonces, de ayuda «estatal» en sentido estricto, sino que esos bienes pertenecían a título privado al emperador o habían sido previamente confiscados a la Iglesia. Aun así, todo parece indicar que al menos desde este año Constantino está sinceramente comprometido con el cristianismo (Millar, 1977, 580 ss.).

14. *CTh* II, 8,1; *VC*, IV, 23,1. Para Barnes (1981, 72-76), esta fecha marca el punto de partida del definitivo compromiso constantiniano con la Iglesia católica.

15. Barb, A.A., La supervivencia de las artes mágicas, en Momigliano (ed.), 1989, 117-143, esp. 125-126.

2. EL *LABARUM* Y LA SIMBOLOGÍA MILITAR CRISTIANA

A la muerte de Constancio Cloro en York (junio del 306), sus tropas proclaman augusto a Constantino, rompiéndose de este modo el esquema sucesorio diseñado por Diocleciano, según el cual este título supremo debía corresponder a Severo, a la sazón césar de Occidente. Galerio, senior augusto de Oriente, decidió zanjar la cuestión ratificando como augusto a Severo y aceptando como césar a Constantino. Pero el sistema tetrárquico fue nuevamente vulnerado en octubre de ese mismo año, cuando Majencio, con el apoyo de los pretorianos, se proclama también augusto y otro tanto hace su padre Maximiano. Galerio y Severo fracasaron en su intento de eliminar militarmente a estos dos usurpadores, que consiguieron el apoyo de Constantino a cambio de reconocerlo también augusto: como ya hemos señalado, la alianza política quedó sellada con el matrimonio de Constantino y Fausta, hija de Maximiano. El augusto legítimo, Severo, se suicidó o fue ejecutado pocos meses después a instancias de Majencio. En un intento de restablecer el orden político, los tres emperadores legítimos que aún vivían (Galerio, Diocleciano y Maximiano) se reunieron en *Carnuntum* (Panonia) en noviembre del 308. Entre sus resoluciones destaca el nombramiento de un nuevo augusto, Licinio, al que se le adjudicó Panonia y Nórico y se le encargó enfrentarse militarmente a Majencio. Éste, naturalmente, recibió mal el acuerdo y rompió con su padre, Maximiano, que buscó entonces refugio en las Galias junto a Constantino. En este maremágnum de ambiciones y discordias, Maximiano no dudó en tramar una conspiración contra Constantino en la que él mismo perdería la vida (fines del 309-inicios del 310): el Imperio quedaba así bajo la autoridad de cuatro augustos legítimos (Galerio y Maximino en oriente, Licinio y Constantino en occidente), uno ilegítimo (Majencio), otro honorífico y definitivamente retirado de la política activa (Diocleciano), y un usurpador africano (Domicio Alejandro) que sería pronto eliminado por Majencio. El 5 de mayo del 311 murió Galerio y su puesto fue ocupado por Licinio, quedando el Imperio nuevamente dividido entre cuatro emperadores.

Constantino y Majencio, que aspiraban a la hegemonía occidental, se prepararon para la batalla decisiva con el apoyo de sus respectivos aliados orientales: Maximino Daya en pro de Majencio, Licinio en pro de Constantino. Éste dirigió sus tropas a Italia, tomó diversas ciudades del norte (Milán, Turín, Verona, Módena) y acampó en las cercanías de Roma el 26 de octubre del 312. Majencio se aprestaba a la defensa tras las murallas de la ciudad con un ejército considerablemente superior. Como veremos

seguidamente, luego decidirá entablar combate al otro lado del Tíber, junto al Puente Milvio, que entonces era un paso provisional construido de madera o quizá con botes[16]. Hasta aquí los factores religiosos no han jugado papel alguno y hasta cabe pensar que Constantino no había puesto ni pensaba poner fin oficial a la persecución anticristiana, como podría deducirse de su decisión de nombrar cónsul a Maximino para el año 313[17]. Si algo hay destacable a este respecto es la abrumadora mayoría pagana del ejército constantiniano, integrado en casi su totalidad por pueblos bárbaros[18], y la actitud permisiva hacia el cristianismo que hasta entonces había distinguido a Majencio: al no haber sido reconocida su autoridad por los emperadores reunidos en *Carnuntum*, éste llevó a cabo una política religiosa opuesta a la de Galerio, puso fin a las persecuciones en sus dominios y restableció la libertad de cultos en África e Italia[19]. Sin embargo, a tenor de la historiografía cristiana, desde los prolegómenos de esta batalla acaecerán una serie de portentos que por vez primera mostraban la intervención militar de Cristo en beneficio de Constantino, convertido desde ahora en prototipo de emperador cristiano, frente a las tropas supuestamente paganas de Majencio. Como ya hemos indicado, los relatos de Lactancio y Eusebio no son coincidentes y el último da además visiones muy diferentes en sus dos obras principales sobre el tema (la *Historia Eclesiástica* y su controvertida *Vida de Constantino*), lo que prueba que la mitología constantiniana tuvo una larga maduración (Moreau, 1964a, 135 ss. DiMaio, Zeuge y Zotov, 1988, 333-360).

Lactancio afirma que los primeros enfrentamientos de Majencio contra Constantino resultaron favorables al primero gracias a la valía de sus

16. Así lo describe Eusebio (*HE*, IX, 9,5). Cf. además los relatos del acontecimiento en *Epitome de Caesaribus*, 40,6; Zós. II, 15; Aur. Vict., 40,23; Libanio, *Orat.* 49,20.

17. Este nombramiento indica, además, que Constantino no conocía aún la alianza de Maximino con Majencio. De hecho, Lactancio afirma (*De mortibus*, 44,10) que Constantino la descubrió cuando tomó Roma y leyó la correspondencia de ambos.

18. Libanio, 30, 6; Zós. 2, 15 y 29. Cf. MacMullen (1986, 133, 212) y Lee (1998, 226). Para Vacandard (1914, 160), en cambio, era indudable que los ejércitos de Constantino y Licinio se componían mayoritariamente de cristianos.

19. Grégoire (1964, 85 ss.), Moreau (1956, 118) y Frend (1965, 388-389). Aunque el propio Eusebio (*HE*, VIII,14; *VC*, I,33-37) admite que Majencio puso interesadamente fin a la persecución y también lo ratifica para África Optato (I,18), es probable que, por razones de orden público, exiliase al papa Marcelo, a su sucesor Eusebio y a su adversario Heraclio, el año 308/309. Pero en el 311 restituyó al papa Milcíades los bienes confiscados a la Iglesia durante las persecuciones (Fortina, 1959, 248; Millar, 1977, 577-578).

oficiales y a la superioridad numérica de sus tropas, pues «había heredado de Severo el ejército de su padre y el suyo propio lo había reclutado recientemente, a base de contingentes de moros y gétulos» (*De mortibus*, 44,2)[20]. Él permaneció en Roma porque un oráculo le había anunciado su muerte si salía de las puertas de la ciudad. No obstante, la noche del 26 al 27 de octubre del 312, en vísperas del *dies natalis imperii* o VI aniversario del ascenso al poder de Majencio, «Constantino fue advertido en sueños para que grabase en los escudos el signo celeste de Dios y entablase de este modo la batalla. Pone en práctica lo que se le había ordenado y, haciendo girar la letra X con su extremidad superior curvada en círculo[21], graba el nombre de Cristo en los escudos. El ejército, protegido con este emblema, toma las armas. El enemigo avanza sin la presencia de su emperador y cruza el puente. Los dos ejércitos chocan frente a frente y se lucha por ambos bandos con extrema violencia: *y ni en éstos ni en aquéllos era la huida conocida* (Virg. *En.* X,757).- En la ciudad estalla un motín y se increpa al emperador [Majencio]... Afectado por estos gritos, abandona el circo, llama a algunos senadores y ordena que sean consultados los libros Sibilinos. Se descubre en ellos que aquel día moriría el enemigo de los romanos[22]. Reanimado en la esperanza de la victoria con esta respuesta, se pone en marcha y llega al campo de batalla. El puente se corta a sus espaldas con lo que, al verlo, se recrudece la batalla y la mano de Dios se extiende sobre las líneas de combate. El ejército de Majencio

20. Todas las fuentes coinciden en esta superioridad numérica de las tropas de Majencio, aunque también destacan la mejor preparación militar del ejército de Constantino. Los historiadores modernos han dado estimaciones numéricas desde 4:1 a 2:1, otorgando a Constantino unos efectivos aproximados de 40.000 hombres, en su mayoría veteranos curtidos en las guerras fronterizas, mientras que las tropas de Majencio eran en gran parte urbanas (Baynes, 1965a, 681; Jones, 1972, 81). Cf. más referencias bibliográficas y fuentes en Teja, 1982, 188, n. 412.

21. Esta frase es una de las más enigmáticas de esta obra. En el único manuscrito conservado (el Colbertinus, descubierto en 1678 en la abadía de Moissac) se lee: *transuersa x littera summo capite circumflexo*. Moreau (*De mortibus*, 1954, I,127; II, 436) propone en su célebre edición añadir una I entre las palabras *littera* y *summo*, y da esta traducción: «un X traversé de la lettre I infléchie vers son sommet». Esto ha dado lugar, como veremos, a interpretaciones muy diversas sobre el monograma que Constantino hizo grabar en los escudos. Cf. un excelente análisis y estado de la cuestión en Marrou, 1959, 403 ss.

22. El pronóstico de los Libros Sibilinos parece ser un simple eco de la respuesta oracular que se dio a Jerjes en vísperas de su enfrentamiento con Temístocles en Salamina. Pero es digno de constatar que Lactancio, lejos de desacreditarlos, ratifica el acierto de los harúspices y del primer oráculo advirtiendo a Majencio que no abandonase la ciudad.

es presa del pánico; él mismo inicia la huida y corre hacia el puente, que estaba cortado, por lo que, arrastrado por la masa de los que huían, se precipita en el Tíber» (*De mortibus*, 44,5-9)[23].

La versión de Eusebio en su *Historia Eclesiástica* es aún más idealizadora y teológica, estableciendo un paralelismo tan riguroso entre la derrota de Majencio en el Tíber y la del faraón en el Mar Rojo que eleva al emperador cristiano a la categoría de un nuevo Moisés, síncrisis que también reproducirá en la *Vita Constantini* (I,12): «A Constantino lo suscitó contra los impiísimos tiranos el Emperador supremo, el Dios del universo y Salvador. Y cuando se determinó a luchar según la ley de la guerra, combatiendo, como aliado con él, Dios de la manera más extraordinaria, Majencio cayó en Roma al empuje de Constantino... Dios mismo arrastró al tirano[24], como con cadenas, lo más lejos de las puertas. Y lo que ya antiguamente estaba escrito en los sagrados libros contra los impíos... se hizo creíble a todos cuantos, fieles e infieles, vieron con sus propios ojos el prodigio.- Lo mismo, pues, que, en tiempos de Moisés y de la antigua piadosa nación de los hebreos, *precipitó en el mar los carros del faraón y su ejército...* así también Majencio y los hoplitas y lanceros de su escolta *se hundieron en lo profundo como una piedra* (*Ex* 15,4-5) cuando, dando la espalda al ejército que venía de parte de Dios con Constantino, atravesaba el río que le cortaba el paso y que él mismo había pontoneado con barcas... Éstas y muchas más cosas parecidas a éstas cantó Constantino con sus obras al Dios supremo, causa de su victoria, y entró en triunfo en Roma, mientras todos en masa... le recibían con los ojos radiantes, de todo corazón, como a libertador, salvador y bienhechor» (*HE*, IX, 9, 1-9).

23. La batalla tuvo lugar un día después del señalado por Lactancio, es decir, el 28 de octubre del 312. Millar (1977, 580), sin aludir a ningún testimonio, la fecha el día 24 y lo mismo hace Mitchell (1988, 114). Según la cronología de Eusebio, que siempre se desinteresa del día preciso y solo alude vagamente a los años que transcurren entre acontecimientos, la batalla podría haberse producido un año antes. Esta datación es la seguida, entre otros, por Cataudella (1967, 98-99; Idem, 1968, 272-273, n. 9) pero no ha encontrado mucha aceptación (Andreotti, 1964, 538-542). Sobre la inconsistencia del relato de Eusebio para los años 312-313 y sus discrepancias con Lactancio, cf. Clercq, 1954, 153-4.

24. Se alude así a su condición de usurpador, aunque T.D. Barnes (The Beginnings of Donatism, *JThS*, 26, 1975, 13-22) ha propuesto, no convincentemente, que *tyrannus* designa a los emperadores perseguidores.

A pesar de tan sublime magnificación, Eusebio no menciona el sueño relatado por Lactancio ni el símbolo grabado en los escudos, ni tampoco alude al famoso *labarum*, aunque él mismo modificó y amplió esta obra en varias ocasiones, llegando a incluir en su última edición, sobre el 325, un breve post scríptum sobre la guerra entre Constantino y Licinio y la derrota y muerte de éste (Quasten, II, 351; Velasco, 1973, 532 ss.). Se podría pensar que ignoraba la leyenda o, mejor aún, que su silencio es una protesta contra ella, a la que tampoco hizo referencia en su célebre discurso de los *tricennalia* (reproducido en los capítulos 1-10 de *De laudibus Constantini*), pronunciado el 25 de julio del 335, la última vez que Eusebio vería al emperador (Grégoire, 1938, 568; Idem, 1953, 472; Quasten, II, 365). Solo hay un pasaje de la *Historia Eclesiástica*, el que sigue al párrafo antes citado, en el que podría vislumbrase una alusión de Eusebio al símbolo constantiniano: al entrar victorioso en Roma, donde sabemos que el senado le había dedicado una estatua (Aur. Víctor, *Caes.* 40,26-28), el emperador «muy consciente de que la ayuda provenía de Dios, ordena inmediatamente que en la mano de su propia estatua se coloque el trofeo de la pasión salvadora, y al ver que le erigían en el lugar más público de Roma sosteniendo en su mano derecha el signo salvador, les urge a que graben esta inscripción en lengua latina: "con este signo salvador, que es la verdadera prueba del valor, salvé y libré a vuestra ciudad del yugo del tirano; más aún, la libré y restablecí al senado y al pueblo romanos en su antiguo renombre y esplendor"» (*HE*, IX,9,10-11). Sin embargo, la versión latina que hizo Rufino de esta inscripción sobre el año 400 muestra claramente que el supuesto signo salvador (*salutare signum*) no era en realidad, como él mismo traduce, sino el signo singular (*singulare signum*) de los ejércitos, es decir, se trataba del *vexillum*, aunque fuese un *vexillum dominicae crucis*, en expresión del mismo historiador. Así lo confirma paradójicamente la más idealizante *Vita Constantini*, al precisar que consistía en «una larga asta en forma de cruz» (I,40,1), pues el *vexillum* no era, en efecto, sino un asta atravesada en su parte superior por una antena horizontal de la que normalmente colgaba un lienzo o banderín: cuando éste faltaba o se representaba esquemáticamente, la forma del mismo era una cruz. Que Eusebio tomara metafóricamente el *vexillum* por el signo cristiano no debe extrañar en absoluto ni menos aún considerarse una falsificación histórica deliberada, pues sabemos que ya desde mediados del siglo II los apologetas cristianos habían aludido constantemente a esta similitud con la pretensión de rehabilitar el símbolo de la cruz y privarle de sus connotaciones negativas como instrumento

de tortura y ejecución[25]: en esta línea deben entenderse, creo, tanto las expresiones de Eusebio como las de Rufino, pues sería del todo punto infundado pensar, en fechas tan tempranas y en el marco de las instituciones más altas del Estado, que se trataba del lábaro cristiano (Grégoire, 1932, 138 ss. Idem, 1953, 466-467; MacMullen, 1968, 87).

De ahí que siempre haya resultado sorprendente el pasaje de la *Vita Constantini* donde Eusebio describe con detalle las visiones del emperador, exalta el poder del lábaro en el campo de batalla y convierte esta mitología en piedra angular de su concepción teológica de la historia, afirmando que fue el propio Constantino quien lo convenció de su veracidad. ¿Cómo entender estas revelaciones de Eusebio en la que sería su obra póstuma? Veremos enseguida que algunos críticos modernos han dudado incluso de su autoría y otros han encontrado cierta justificación en el hecho de que esta biografía, según él mismo confiesa, se desentiende de las gestas imperiales para «escribir solo de lo que atañe a la vida de religiosa piedad» (*VC*, I, 11. Cf. Moreau, 1964a, 142). También es probable que en los años inmediatos a Puente Milvio Eusebio considerase todavía los sueños como un medio diabólico de comunicación con las potencias sobrenaturales y una práctica pagana en esencia, y optara por silenciar las visiones de Constantino, que gozaban entonces de más popularidad entre los paganos que entre los cristianos, debido a sus inequívocos orígenes apolíneos. En cambio, cuando Eusebio escribe la biografía del emperador, en los años 337-340, quizá hubiera desechado estos prejuicios y creyera por el contrario que el Espíritu solo se manifiesta en la Iglesia y que Constantino, ya difunto, había sido realmente un personaje carismático que no había hecho sino materializar la voluntad de dios («mientras hacía sus oraciones, siempre obtenía una aparición divina...» *VC*, II, 12). Pero tampoco esto es demasiado convincente, pues no explica su silencio en el panegírico del 335, cuando la edad de Eusebio frisaba con los 80 años y tanto él como su divinizado héroe estaban ya a las puertas de la muerte[26]. Lo cierto es que en la idealizadora *Vita* el historiador de Cesarea ratifica que en vísperas de la batalla del puente Milvio Constantino no es todavía cristiano

25. Justino, *Apol. I*, 55. Minucio Félix, *Octavius*, 29. Tertuliano, *Apol.* 16, 6; *Ad Nationes*, I, 12. Cf. otras referencias en Sulzberger (1925, 354-366).

26. Aunque no se utilice el término lábaro, el panegírico de los *tricennalia* sí contiene referencias encomiásticas al poder protector del estandarte divino, trofeo apotropaico de la victoria (*De laudibus*, II, 3; VI, 21). Cf. Storch, 1970, 105 ss.

y que su única preocupación es liberar Roma, cabeza del Imperio, de la dominación de Majencio (designado siempre como «el tirano»): «Meditaba a qué clase de dios adherirse, y estando en estas indagaciones, una serie de reflexiones vino a su mente: de la numerosísima caterva que antes había llegado al poder, al cifrar sus esperanzas en pluralidad de dioses... los más encontraron un final no precisamente feliz... Solo su padre, emprendiendo una vía opuesta a la de aquéllos... había hallado en el dios que está más allá de todas las cosas y a quien honró en el transcurso de toda su vida, al salvador, al guardián del imperio y al dispensador de todo bien... Por tanto, admitió que solamente había que honrar al dios de su padre» (*VC*, I, 27). Cuando se hallaba sumido en tan profundas meditaciones y se disponía a salir de las Galias para enfrentarse a Majencio, Constantino tendrá la célebre visión que Eusebio narra en estos términos: «Cuando ya el día comienza a declinar, dijo que vio con sus propios ojos, en pleno cielo, superpuesto al sol, un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: *con éste vence*. El pasmo por la visión lo sobrecogió a él y a todo el ejército, que lo acompañaba en el curso de una marcha y que fue espectador del portento. Y decía que para sus adentros se preguntaba desconcertado qué podría ser la aparición. En estas cavilaciones estaba cuando le sorprende la llegada de la noche. En sueños vio a Cristo, hijo de Dios, con el signo que apareció en el cielo y le ordenó que, una vez se fabricara una imitación del signo observado en el cielo, se sirviera de él como de un bastión en las batallas contra los enemigos. Levantándose nada más despuntar el alba, comunica a sus amigos el arcano. A continuación, tras haber convocado a artesanos en el oro y las piedras preciosas, se sienta en medio de ellos y les hace comprender la figura del signo que ordena reproducir en oro y piedras preciosas... Se elaboró de la siguiente forma: Una larga asta revestida de oro disponía de un largo brazo transversal colocado a modo de cruz; arriba, en la cima de todo, se apoyaba sólidamente entretejida a base de preciosas gemas y oro una corona, sobre la cual dos letras indicando el nombre de Cristo connotaban el símbolo de la salvífica fórmula por medio de los dos primeros caracteres: la *rho* formando una *ji* hacia el medio. Más tarde tomó el emperador la costumbre de llevarlo en el yelmo. Del brazo horizontal, que estaba atravesado al asta, colgaba suspendida una tela, un paño de categoría regia, cubierto con una variada gama de piedras preciosas cosidas que despedían haces de luz, todo recamado en oro, y que ofrecía a los que lo veían un espectáculo de indescriptible belleza. Este paño fijado al brazo horizontal tenía simétricas dimensiones a lo largo

y a lo ancho. El asta perpendicular, que desde la base cobraba una gran largura hasta lo alto, debajo del trofeo de la cruz junto a los mismos bordes del <abigarrado> paño, llevaba elevada la áurea efigie hasta el pecho del emperador, y la de sus hijos. El emperador se sirvió ininterrumpidamente de este salvífico signo como salvaguarda de cualquier potencia hostil que se le opusiera, y ordenó que objetos similares a éste fueran puestos al frente de sus ejércitos» (*VC*, I, 28-31).

Este es el famoso *labarum* que, a tenor de su descripción, no es sino un *vexillum* coronado por las letras iniciales de Cristo y con los retratos de la familia imperial en el paño o *suparum*[27]. Aunque Eusebio escribe muchos años después de los acontecimientos, cuando el «triunfo del cristianismo» era ya una realidad consolidada y podía permitirse idealizar sobremanera el pasado histórico (Harnack, 1981, 99), sus palabras serían injustificables si el número de soldados cristianos no hubiese sido considerable y si esta religión no gozara de amplia aceptación. Por lo que dice a continuación, hasta cabe deducir la presencia de sacerdotes en el ejército, en lo que podría ser, por tanto, la primera referencia histórica a «capellanes castrenses»[28]: «Estupefacto por la extraordinaria visión y reconociendo como bueno no reverenciar a otro dios que el que había

27. La palabra *labarum* (que nunca fue empleada por Eusebio, salvo en el título, interpolado, del libro I, cap. 31), aparece por primera vez en textos griegos de la segunda mitad del siglo IV, bajo la forma *lábaron* o *láboron*. En latín fue probablemente Ambrosio (*Ep.* 40, año 388) el primero en utilizarla, y luego lo haría con profusión Prudencio. Años después se cita también en una ley de Teodosio II (*CTh* VI, 25,1 = *CJ* XII, 18,1). Los eruditos antiguos y modernos le han buscado las etimologías más inverosímiles, haciéndola derivar incluso de términos germanos o vascos: en realidad, nada habría en ello de asombroso dada la abundante presencia de germanos -y probablemente de vascones- en los ejércitos constantinianos. Pero no es tan seguro que la palabra vasca *labarva*, si realmente significaba entonces «bandera», se empleara alguna vez para designar la insignia imperial (Sulzberger, 1925, 422-424). Grégoire (1927-8, 481-2) suponía que *láboron/labarum* procede del vocablo popular *laureum* (*uexillum* o estandarte laureado): «se vio muy natural -afirma el insigne bizantinista- que un estandarte milagroso tuviese un nombre nuevo y misterioso, cuya ortografía jamás sería fijada».

28. Los primeros testimonios ciertos sobre «capellanes castrenses» no aparecen hasta mediados del siglo V y todos proceden de la parte oriental del Imperio (Cirilo de Escitópolis, *V. Sabae* 9; Teodoreto, *Ep.* 2; Pelagios, I: PL 69, 416). Sozomenos (I,8) afirma que los capellanes se remontan a Constantino, pero Jones (1953, 239-40 y 1964, II, 632-633) probó que se trata de un malentendido del pasaje eusebiano sobre la festividad dominical y los ritos cristianos a los que podían asistir los soldados (*VC*, IV, 18-19). Cf. además Lee (1998, 226-7). Elton (1996, 90) cree que los capellanes cristianos reemplazaron a los sacerdotes paganos, aunque éstos no estaban adscritos a los regimientos.

visto, convocó a los iniciados en sus doctrinas y les preguntaba quién era <ese> dios y cuál era el sentido del signo que se dejó ver en la visión. Le dijeron que se trataba del Dios hijo unigénito y solo Dios, y que la señal aparecida era símbolo de la inmortalidad y constituía un trofeo de la victoria que Él se ganó cuando otrora vino a la tierra, y le dieron a conocer los motivos de aquella venida, haciéndole una detallada exposición de la economía divina. Él, por su parte (...), consideró perentorio aplicarse a la lectura de los libros sagrados. Asoció a su compañía a los sacerdotes de Dios como asesores, sosteniendo el parecer de que habíase de honrar al dios que contempló en la visión con todo tipo de culto. A partir de ahí, armado con las buenas esperanzas que había puesto en Él, se lanzó a sofocar la amenaza de aquella conflagración tiránica» (*VC*, I, 32). Es ahora, por tanto, cuando Eusebio, a diferencia de lo escrito en su *HE*, piensa en el papel relevante jugado por el *signum* o símbolo de Cristo como garantía de la victoria y de la salvación frente a los ídolos y estatuas exhibidas por sus rivales. De ahí que idealice igualmente el recibimiento triunfal del emperador en Roma, al día siguiente de la batalla en Puente Milvio, donde fue aclamado como libertador, salvador y benefactor, epítetos que anteriormente solo había aplicado al Logos divino (*HE*, IX, 9, 9; *VC*, I, 38-40)[29].

Esta visión grandiosa de una Roma entregada a la nueva religión es poco realista, como ya hemos constado en la propaganda monetaria y figurativa imperial, pero no es ésta la principal objeción que puede hacerse sobre la veracidad histórica de la *Vita Constantini* en este aspecto: no es menos sorprendente que Eusebio relate la visión imperial recalcando que se trata de una confidencia del propio emperador, que hasta entonces habría disimulado su fe, y seguidamente diga que el signo divino se dejó ver, a plena luz del día por todo el ejército y que el emperador se sirvió constantemente de él como protección, ordenando además que se pusiera al frente de sus ejércitos... (Grégoire, 1953, 466). Consecuentemente, hemos de pensar que la realidad histórica fue, con toda probabilidad, más prosaica y quizá también más compleja. La «conversión de Constantino»

29. Eusebio suele denominar salvador (*soter*) a Cristo en su condición de guía del ejército y garante de la victoria sobre los enemigos impíos (*VC*, I 31; I,37; II, 16; IV, 21. Cf. Heim, 1992, 102, n. 288). No obstante, como observa Gurruchaga (1994, 182, n.101), los términos *soter* y *euergétes* son recurrentes en las aclamaciones de los emperadores, a diferencia de *lytrotés* (libertador) que es neotestamentario y se emplea en *Hch* 7,35 para calificar precisamente a Moisés.

debió madurarse lentamente, en especial durante los años que siguen a la victoria del 312, mediante un abandono progresivo, pero rara vez definitivo, de cultos y símbolos paganos. Así parecen confirmarlo diversos testimonios sobre la pervivencia de la religión tradicional romana en la propaganda y la piedad del emperador: el arco de triunfo de Constantino, inaugurado el 25 de julio del 315 para celebrar sus *decennalia*, contiene diversas escenas paganas (incluyendo un busto del *Herculius* Maximiano y otro del *Jovius* Licinio frente a Júpiter), sin que nada en él guarde relación directa con el cristianismo[30]. El propio Constantino permitió a los ciudadanos de Hispellum, en Umbría, que consagrasen un templo a él y a su familia, la gens Flavia (CIL, XI, 5265). Es, pues, evidente que el emperador no quiere romper drásticamente con el pasado, pero tampoco podemos minusvalorar las condiciones o innovaciones que impone por doquier y que prueban de manera casi irrefutable su creciente adhesión al cristianismo: la inscripción que hizo grabar en el mencionado arco de Roma (*CIL*, VI, 1139; ILS 694) atribuye su fortuna *instinctu diuinitatis*, expresión con la que probablemente podrían identificarse los espíritus más sublimes de la piedad tradicional, pero también, y de manera mucho más sentida, los cristianos de su entorno[31]. A los ciudadanos de Hispellum se le advierte que el culto celebrado en su templo «no debía contaminarse con ninguna superstición contagiosa», lo que probablemente quería decir que quedaban prohibidos los sacrificios a los dioses (Delehaye, 1966, 264; Momigliano, 1996, 176 y 303). Esta misma ambigüedad se percibe en el panegírico IX, pronunciado en Tréveris a mediados del 313, donde se relata la victoria de Puente Milvio en clave pagana, pero el orador utiliza expresiones sincretistas, como *diuina praecepta* (4,4) o *diuino monitus instinctu* (11,4), subraya la decisión e ingenio militar de Constantino (que menosprecia los augurios y los consejos de sus oficiales) y concluye que

30. Cf. Moreau (1964a, 139), MacCormack (1981, 35-37), F. Coarelli (*Roma*, 1989, 180-182) y F. Barceló (Una nuova interpretazione dell'arco di Costantino, en Bonamente y Fusco, *o.c.* 105-114).

31. Moreau (1964a, 141) ve en esta expresión la influencia, sobre paganos y cristianos, de la filosofía neoplatónica, y recuerda que la traducción latina del *Timeo*, iniciada por el obispo Osio de Córdoba, fue acabada por Chalcidius, *non sine divino instinctu*. El texto completo de la inscripción podría traducirse así: «El senado y el pueblo romano dedican este arco insigne de triunfo al emperador César Flavio Constantino Máximo, Pío, Feliz, Augusto, que por inspiración divina y por la grandeza de su espíritu, vengó con su ejército y sus armas justas al Estado contra el tirano y toda su facción».

el éxito final llegó «gracias a una inspiración divina, emperador, es decir, gracias a tu inspiración» (*Pan. IX*, 4,5). Expresiones similares se encuentran nuevamente en el panegírico del 321 (*illa diuinitas* (13,5), *ius diuinitatis* (27,5), etc.), en fuerte contraste con las numerosas alusiones directas a los dioses tradicionales (Júpiter, Ceres, Liber, Mercurio, Apolo, etc.) de los panegíricos pronunciados en el 310 y 312. Es muy probable que este lenguaje sincretista tenga una inspiración preferentemente cristiana, y constituya por tanto una prueba directa de que los panegiristas y el senado conocían las recientes experiencias religiosas de Constantino. Eso explicaría que se dirijan a él con términos deferentes, sin aludir siquiera al dios que hasta entonces había gozado de las preferencias del emperador, el *Sol invictus* (Anastos, 1967, 38-41). En todo caso, su devoción cristiana no tardó en hacerse de dominio público: una inscripción de *Orcistus* (Frigia), del 325, recoge una petición al emperador haciéndole saber que «todos los habitantes del lugar eran seguidores de la muy santa religión» (Chastagnol, 1982, 125). En este mismo sentido apunta su actitud en Nicea el 325 y su renuncia en julio del 326 a subir al capitolio de Roma, aunque no sabemos si esto último tiene alguna relación con las muertes sucesivas de Crispo, Fausta y Licinio II que ocurrieron entonces[32]. Pero ni siquiera entonces se produjo una ruptura total con la piedad tradicional: en una ley del 17 de septiembre del 325 dice querer agradar a la «divinidad suprema» (*CTh* IX.1.4) y los ritos inaugurales de la «nueva Roma», Constantinopla, fueron presididos por el hierofante Agorio Pretextato y el augur Sópatros, filósofo neoplatónico que sería decapitado el año 331 como responsable de la hambruna padecida en Constantinopla: se le acusó de ¡encadenar los vientos e impedir así llegar a la flota annonaria! No

32. Al decir de Zósimo (II,29,5), «cuando llegó la fiesta ancestral en que el ejército había de subir al Capitolio para allí ejecutar las prescripciones tradicionales, Constantino participó en la fiesta por temor a los soldados. Pero habiéndole hecho llegar el egipcio una aparición que censuraba sin paliativos la ascensión al Capitolio, se apartó de la sacra ceremonia, con lo cual suscitó odio por parte del Senado y del pueblo». Según este historiador (Zós. II, 29, 1-3), Constantino mató en estas fechas a su hijo Crispo y a su esposa Fausta (madrastra de Crispo), por sospechar que mantenían relaciones incestuosas: el emperador no pudo tranquilizar su mala conciencia hasta que el mencionado egipcio procedente de Iberia le aseguró que la doctrina cristiana suprimía cualquier pecado. Zósimo parece confundir a este enigmático personaje con nuestro Osio de Córdoba, siendo, por lo demás, poco probable que la conversión de Constantino se produjese tan tarde (Clercq, 1954, 160-161; F. Paschoud, *Cinq études sur Zosime*, Paris, 1975, 41, 56-72; Idem, Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio, en Bonamente y Fusco, *o.c.* 737-748).

obstante, Constantino no desencadenó ninguna persecución contra los paganos (salvo algunas confiscaciones de templos y prohibición de algunos sacrificios y de la llamada *superstitio*) y conservó siempre el título de pontífice máximo. Por más que beneficiase al cristianismo, el status religioso del Imperio no fue oficialmente modificado (Chastagnol, 1982, 128).

Sea cual fuere la intrincada vía que siguió Constantino en su proceso de conversión, la insistencia de los cristianos en identificar el *vexillum* y la cruz nos advierte de un hecho realmente singular: la transformación del signo cristiano en un estandarte militar al que siguen y veneran las legiones romanas, cristianas o no, por su naturaleza y su poder divino. El dios de los perseguidos se ha metamorfoseado, con insólita rapidez, en el dios de la victoria, y como tal es difundido en la doctrina de los teólogos constantinianos y en la propaganda imperial. Y su éxito debió ser notable, pues algunos años después nos encontramos al apóstata Juliano sustituyendo el símbolo cristiano del lábaro por las imágenes de Júpiter, Marte y Mercurio, en un intento desesperado, e inútil, de que sus tropas venerasen de nuevo a los viejos dioses guerreros de Roma (Gregorio Nacianzeno, *Or.* 4,66; Soz. *HE*, V,17).

La historiografía moderna discrepa profundamente tanto en lo que afecta a la fiabilidad de las fuentes cristianas, como en la valoración de los hechos militares y de los sentimientos religiosos de Constantino. Los largos años de silencio sobre la supuesta visión del emperador y sus tropas hace poco creíble la veracidad de la misma, máxime al tratarse de un evento recogido exclusivamente por Eusebio y solo en su obra más tardía. Aunque no han faltado historiadores de relieve que consideran plausible la existencia de un fenómeno atmosférico que hiciera pensar realmente en la aparición de una cruz en el cielo (Baynes, 1930, 9 y 58, nota 31; Jones, 1972, 99-100), parece más probable que la *Vita Constantini* no fuese escrita por Eusebio[33] o, en el mejor de los casos, que su relato de la visión y

33. Ésta es la conocida tesis de Grégoire, que la considera escrita en Cesarea, sobre el año 400, probablemente por Euzoios, el heredero de la biblioteca de Eusebio, y estima que por su contenido legendario y ultratendencioso, auténtico contrapunto de la pagana *Historia Augusta*, carece de todo valor histórico (1932, 135 ss. 1938, 561 ss. 1939, 350; 1953, 477). Para Grégoire (1939, 341-342; 1953, 467-469) y Seston (1936, 373), entre otros, lo más significativo es que Jerónimo no mencione la *Vita Constantini* en el amplio catálogo de obras que cita de Eusebio (Jer. *De vir.Il.* 81), como tampoco lo harán Ambrosio, Agustín, Gelasio y Rufino en contextos donde deberían hacerlo. Esta tesis ha conocido no menos seguidores que detractores entre los especialistas más relevantes (Quasten, II,

del sueño constantiniano sea una interpolación tardía (Zeiller, 1939, 331). El año 351, el obispo Cirilo de Jerusalén, diócesis sufragánea de Cesarea, escribió una carta a Constancio II (hijo de Constantino que a la sazón luchaba contra el usurpador Magnencio) anunciándole como presagio de su victoria la aparición de un fenómeno luminoso en forma de cruz. El lector esperaría aquí una referencia a la visión de Constantino, pero el obispo no hace tal, sino que concluye diciendo que Constancio gozaba en efecto del favor divino en mayor medida que su padre, pues a éste solo se le permitió encontrar la cruz en el interior de la tierra (aludiendo al descubrimiento de la *vera crux* en Jerusalén). La carta de Cirilo (*PG*, 33, 1165-1176) se ha esgrimido como prueba (junto al silencio de la Historia Eclesiástica de Eusebio), de que el mito de la visión constantiniana era desconocido en Oriente. Y tampoco en Occidente hubo de tener mayor impacto, pues nada dicen de ella los principales historiadores y teólogos latinos del siglo IV (McMullen, 1986, 73)[34]. No es menos cierto, sin

358-9; Farina, 1966, 16-23; Drake, 1988, 20 ss.), pero hoy no se duda que en la *Vita Constantini* hay más material genuino del que imaginaba Grégoire: por ej. él consideraba indiscutiblemente apócrifo el llamado Edicto a los provinciales (*VC*, II, 24 ss.), pero un papiro descubierto en 1950 (*Pap. Lond.* 878), y escrito sobre el 320, ha probado no solo la autenticidad de ese edicto, sino también la fidelidad literal con que lo reprodujo Eusebio en la *Vita* (Grégoire, 1938, 582. En contra, Jones y Skeat, 1954, 200). Para un estado de la cuestión, cf. F. Winkelmann (Zur Geschichte des Authentizitätsprobems der Vita Constantini, *Klio* 40, 1962, 187-243), Pietri (1983, 63 ss.), T.G. Elliott (Eusebian Frauds in the *Vita Constantini*, *Phoenix* 45, 1991, 162-71) y Gurruchaga (1994, 96 ss.). Moreau (1955, 234 ss. y 1964a, 135 ss.), que en principio se adhirió a las tesis de su maestro Grégoire, califica aquí de excesivamente simplistas tanto las tesis de éste como las de sus antagonistas, especialmente las de Franchi (1953a), y observa que Eusebio quizá diese en su *Vita* una simple *interpretatio christiana* del panegírico de Constantino pronunciado por el rétor ateniense Praxágoras con ocasión de la fundación o dedicación de Constantinopla (324 ó 330), pues en esta visión «oficial» también se describe al emperador como un campeón de la libertad frente al «tirano» Licinio y se narra su primera guerra contra éste como un paseo militar.

34. Piganiol (1932, 72) creía que Cirilo no aludía a la visión de Constantino porque el fenómeno que él narra se había producido justo encima del lugar de la Pasión y, en consecuencia, lo único procedente era su comparación con el descubrimiento de la cruz. Pero no deja de ser significativo, como ha señalado reiteradamente Grégoire (1938, 583), que jamás aludan a la visión imperial Padres e historiadores de la Iglesia que podrían haberse servido de este portento para apuntalar sus elucubraciones religiosas: Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Gelasio, Rufino... La primera mención y utilización de la *Vita* debió esperar a los historiadores eclesiásticos Sócrates y Sozomenos, que escribieron hacia el 439-440, un siglo después de la muerte de Eusebio, y a veces mezclan el relato de éste con el de Lactancio.

embargo, que a mediados de este siglo el usurpador Vetranio acuñó monedas con el *labarum* y la leyenda *HOC SIGNO VICTOR ERIS* para expresar su fidelidad a la familia constantiniana, que apoyaba su insurrección contra Magnencio. Y aún resulta más sorprendente que este último, pagano declarado aunque tolerante con los cristianos, intentase ganarse a éstos en su lucha contra Constancio en el 353, emitiendo también monedas con el crismón flanqueado por las letras alfa y omega[35]. A partir de entonces se convertirá en un símbolo banal de las monedas cristianas, pero ya antes, como veremos, se representó esporádicamente el *labarum* en algunas emisiones de Constantino. Cabría, pues, sospechar que el prodigio interesó más a la propaganda religiosa del Imperio que a la doctrina política de la Iglesia y que, cuando menos, benefició más al primero que a la segunda.

Por su adecuación al contexto ideológico bajoimperial, se ha concedido, en cambio, casi total credibilidad al sueño imperial narrado por Lactancio. Como es sabido, éste era un medio usual de comunicación entre el hombre y la divinidad, tanto entre paganos como entre cristianos[36]. El propio Lactancio refiere seguidamente (*De mortibus*, 46,3) que también Licinio, en vísperas de su enfrentamiento contra Maximino Daya en *Campus Ergenus* (30 de abril del 313), tuvo un sueño de características similares al de Constantino, al que nos referiremos más adelante (pp. 465 ss.). Su verosimilitud histórica es en nuestro caso más plausible si tenemos en cuenta que Lactancio no describió un acontecimiento insólito, aunque estaba convencido de haber asistido a un *triumphus Dei* e invitaba a celebrarlo con plegarias noche y día (*Ibid.* 52, 4). En realidad, ya existía una versión pagana del mismo, transmitida en el citado Panegírico del 310, que era mucho más maravillosa: y hasta cabe preguntarse si el relato de Lactancio sobre las visiones de Constantino y Licinio no era sino un primer intento de cristianizar la leyenda pagana y equiparar así al dios cristiano, en solicitud y poder, con el dios solar Apolo, que era por entonces el centro de la religiosidad constantiniana y de la Galia en general[37]. De

35. Alföldi, 1932, 9; Chastagnol, 1982, 136 y n. 39. Grégoire (1953, 470) menosprecia este *testimonium* y le quita todo valor probatorio contra su tesis.

36. Cf. Marrou (1959, 410), D. del Corno (I sogni e la loro interpretazione nell'età dell'impero, *ANRW* II, 16,2, 1978, 1605-18) y J.S. Hanson (Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity, *ANRW*, II, 23,2, 1980, 1395-1427).

37. Piganiol (1932, 50), Grégoire (1939, 345-347), Moreau (1953, 312). Zeiller (1939, 334) rechazaba que Lactancio cristianizara la propaganda pagana y pensaba que proba-

hecho, poco después, el año 321, escribirá Nazario su Panegírico de Constantino donde no hay alusión alguna a esta versión cristiana del mito a pesar de sus vinculaciones personales con el cristianismo y de narrar con detalle las campañas en las que se produjo la supuesta conversión del emperador. Por el contrario, Nazario (*Paneg. Lat.* X, 14,1-4) da por buena la tradición que atribuía la victoria sobre Majencio a la ayuda de las divinidades paganas, llegando incluso a afirmar que cuando los ejércitos de Constantino se disponían a salir de la Galia para penetrar en Italia, los dioses enviaron su poderosa caballería celestial, con el ya divino Constancio al frente, y ante la mirada atónita de los mortales expresaron su orgullo de combatir a favor de Constantino y de compartir con él las mieles del triunfo[38]. En un aspecto, creo, hay que estar de acuerdo con Grégoire (1939, 347): la política religiosa de Constantino cambió constantemente en estos años y todos, cristianos y paganos, Nazario o Lactancio, no escribieron a este respecto sino aquello que el emperador quería que se creyera por unos y otros.

La imprecisa descripción de Lactancio sobre el monograma imaginado por Constantino, que en ningún caso coincide con el *labarum* descrito por Eusebio, también ha disparado las especulaciones historiográficas modernas. Puesto que el tema solo indirectamente interesa a nuestro trabajo, baste decir aquí que las palabras de Lactancio, reproducidas más arriba, tanto pueden referirse al crismón (☧) como a la cruz monogramática o monograma cruciforme ( )[39]: la primera interpretación ha tenido sus mejores valedores en Grégoire (1930-1931, 231 ss.) y su discípulo

---

blemente ni siquiera conocía el citado panegírico, pues éste relata un prodigio incomparablemente superior y lo hace como una simple figura retórica, sin pretensión alguna de historiar un hecho real. Seston (1936, 376) observó además, contra Grégoire, que en la visión descrita por Lactancio no hay alusión a la cruz sino al nombre de Cristo.

38. El relato de Nazario, que recuerda la aparición de los Dióscuros sobre sus caballos blancos en el lago Regilo, será también cristianizado por Eusebio (*VC*, II, 6,1), que situó el prodigio antes de la batalla de *Cibalae* (Panonia) entre Constantino y Licinio, el 8 de octubre del año 316 (mejor que el 314 señalado por Mommsen y otros historiadores modernos: cf. Fortina, 1960, 3, y sobre todo A. Chastagnol, Quelques mises au point autour de l'empereur Licinius, en Bonamente y Fusco, 1992, 311-323, esp. 314-317).

39. El crismón es también denominado monograma cristiano y monograma constantiniano, formándose por la superposición de las letras X y P (iniciales griegas de Cristo). El monograma preconstantiniano (☧) se formaba, en cambio, con la superposición de las letras I y X (iniciales griegas de Jesu-Cristo), y aparenta por tanto una estrella de seis puntas.

Moreau (1953, 307 ss. 1954, II, 433-435), y su principal argumento es la previa aparición del crismón en monumentos figurativos (Tristan, 1996, 531-551); la segunda fue defendida por Marrou (1959, 403-410), entre otros, basándose en razones de índole paleográfica y literaria[40]. No son éstas las únicas opciones. También se ha pensado que Lactancio aludía simplemente a una cruz (Verdière, 1964, 28), que podría tratarse de una conjunción de estrellas y planetas que conformaron una figura misteriosa en el cielo (Gagé, 1951, 194) o que representaba la letra P, inicial de Pomponius Ruricius, atravesada por una barra horizontal: este personaje, supuesto padre de Majencio, habría mostrado con este signo la imagen de su espada partida tras ser derrotado por Constantino en Puente Milvio (Weijenborg, 1971, 347). El siempre imaginativo Eusebio es en este caso más claro, pues su *labarum* corresponde a un *vexillum*, y sabemos que fue enarbolado por las unidades militares romanas tras la muerte de Constantino o quizá antes. En la mayoría de los casos, el emblema cristiano sirvió ante todo de estandarte particular del emperador y de su guardia,

40. Pero la cruz monogramática (o monograma cruciforme) no se documenta entre los cristianos de los tres primeros siglos y en muy pocas ocasiones antes de mediados del siglo IV, aunque un monograma similar (simple superposición de las letras T y P, sobresaliendo esta última) se empleaba ocasionalmente como abreviatura de las palabras griegas que comenzaban por estas letras. Quizá por eso es más frecuente en Oriente que en Occidente, al revés de lo que acaece con el cristograma (Sulzberger, 1925, 401, 424 ss.). Es, por otra parte, llamativo que la cruz simple nunca se represente en la época preconstantiniana, a pesar de su antiguo significado teológico y de su más reciente carácter teúrgico (Barb, *o.c.* 124-125). Indudablemente, todavía no es el símbolo privilegiado del cristianismo, como lo será a partir del siglo V, cuando ya hacía mucho tiempo que Constantino había abolido la pena de muerte por crucifixión, castigo denigrante al que debía asociarse este signo cristiano en la mentalidad romana (Calder, 1920, 56; Sulzberger, *Ibid.*, 366 ss. 413, 428): significativamente, es un historiador pagano, Aurelio Víctor (*Caes.* 41,4), el primero en alabar la supresión de este suplicio tan temido y odiado por todos (Cf. Soz. *HE*, I,8). Sin embargo, desde los años finales del reinado de Constantino aparecen en las monedas representaciones del emperador con un cetro en forma de cruz y terminado en un globo, prueba evidente de que era ya considerada, al menos ocasionalmente, un atributo imperial y un símbolo de su poder (Alföldi, 1932, 10 ss. Gagé, 1933, 382-383; Bruun, 1962, 24). A partir de Valentiniano III (425-455) la cruz sustituye a las demás insignias y la Victoria sucle representarse con este signo en la mano o con un globo rematado por una cruz (Renel, 1903, 280). En su oración fúnebre de Teodosio (*De obitu Theodosii*, 48-49), Ambrosio dice que Helena, madre de Constantino, colocó en la corona de su hijo un clavo de la *vera crux*, que ella acababa de descubrir en Jerusalén hacia el 326, con el fin de que «la cruz de Cristo fucse adorada en los reyes». Pero todo lo referente a la *inventio crucis* pertenece a un ciclo legendario tardío, que trataremos con más detenimiento en el capítulo siguiente (pp. 528-9).

por lo que nunca llegó a reemplazar a la tradicional águila romana al frente de las legiones (Renel, 1903, 327)[41].

El monograma de Cristo (☧) también ha sido objeto de interpretaciones diversas. Los problemas comienzan con su identificación como símbolo cristiano. Es dudoso que el signo descrito en *De mortibus* diese lugar a las estrellas de seis u ocho puntas que aparecen en algunas acuñaciones constantinianas, como creían Alföldi (1932, 11) y Moreau (1953, 319 ss.), pero no es más seguro que se trate de simples marcas numismáticas, sin valor simbólico alguno: muy al contrario, esta estrella o sol radiante podría ser un signo pagano asociado a Constantino, pues solo aparece en las cecas bajo su control, desde *Tarraco* a *Londinum*, y en las de sus colegas imperiales cuando éstos están en buena relación con él[42]. Seston (1936, 390 ss.) pensaba que fue precisamente su similitud con el monograma preconstantiniano de *Iesus Christus* (⚹)[43] lo que hizo que Lactancio, para evitar confusiones, renunciase a este monograma cristiano y adoptase el nuevo cristograma (☧), que también aparecía por entonces, grabado sobre el casco imperial, en algunas acuñaciones[44]. De este modo, el sol pagano se convertía, con un leve retoque, en el monograma constantiniano de Cristo y en emblema carismático de la monarquía universal. De ahí su

41. Su primera representación numismática se constata en el reverso de una emisión monetaria (325-330) acuñada en Constantinopla con el *labarum* atravesando a una serpiente y, en el anverso, la leyenda *SPES PUBLICA*: se ha supuesto que la serpiente simbolizaba el paganismo aplastado por Cristo (Maurice, 1911, II, 506-513) o los pueblos bárbaros vencidos por Constantino (Gagé, 1933, 399), pero en este caso parece más probable que aluda al recién derrotado Licinio. Aunque efímera, esta emisión prueba que el *labarum* comenzaba a ser conocido y aceptado como el nuevo estandarte imperial y como tal será tenido por los dinastas constantinianos (Grosse, 1924, 240 ss. Mattingly, 1955, 65 ss. Bruun, 1962, 21-23 y 33-35). Por esta misma razón, tanto los *signa* paganos como el *vexillum* cristiano tendrán una significación más militar que religiosa (Renel, 1903, 322).

42. Este signo se reproduce con mucha frecuencia en las emisiones posteriores al 312 y en los años 320-323: en las de esta última fecha uno de los seis rayos acaba en un abultamiento, lo que hizo pensar a Maurice (1911, II, 268 ss.) que podría tratarse del emblema lactanciano.

43. Este monograma preconstantiniano, que se confunde fácilmente con una estrella de seis puntas o con un sol radiante, fue rara vez usado por los cristianos, pero es el más antiguo que se atestigua, pues aparece en algunos epitafios de la segunda mitad del siglo III (Sulzberger, 1925, 393 ss.).

44. Este monograma aparece con frecuencia en monedas e inscripciones desde época precristiana y con significados diversos, preferentemente como abreviatura de nombres que comenzaban por las letras griegas X y P (Sulzberger, 1925, 397 ss.). Como cristograma

éxito en los años siguientes. La razonable hipótesis de Seston, en parte adelantada por Sulzberger (1925, 407-409), no ha convencido a todos. Ni tampoco se acepta unánimemente que la letra X y el crismón que aparecen en las monedas sean dos signos cristianos intercambiables, según afirmaba este historiador y Grégoire (1939, 348). Lo más interesante a este respecto es la representación en la Galia, antes del siglo IV d.C., de una doble hacha en forma de X, pues esto ha hecho pensar que el monograma del *labarum* no sería en realidad sino un símbolo celta del culto solar a Apolo. Se ha recordado en este sentido la encomiástica referencia, antes citada, del Panegírico del 310 así como la visita de Constantino al santuario de esta divinidad en Grand con el propósito de ganarse el apoyo de ese pueblo: la indefinición de las fuentes cristianas y el escaso uso propagandístico que se hizo del mismo, avalan, pues, la hipótesis de que el misterioso signo tenga en realidad un origen celta y apolíneo (Hatt, 1950, 427 ss.)[45].

No menos enigmático es la acogida que el público en general dispensaría al cristograma. Téngase en cuenta que su difusión inicial se lleva a cabo en la parte del Imperio menos cristianizada y que se trataba de un monograma griego en territorio latino: curiosamente, durante los años en que Constantino reinó en solitario, el único símbolo cristiano que se atestigua en Oriente es la cruz monogramática grabada en el reverso de una serie de *solidi* acuñados en Antioquía durante los años 336-337 (Bruun, 1962, 29-31), y ello a pesar del profundo compromiso de este emperador en los asuntos doctrinales de la Iglesia, y de su presencia activa en concilios

---

(o monograma constantiniano) fue especialmente utilizado en Italia a partir de mediados del siglo IV, aunque la primera inscripción en que aparece, procedente de Roma, se fecha el 323 (Diehl, 3257) y antes aún en diversas piezas numismáticas: tres medallones de plata emitidos en *Ticinum* con ocasión de los *decennalia* de Constantino en el año 315/316 y unas pocas monedas de bronce acuñadas en *Siscia* el 317 representan al emperador con el cristograma grabado en el casco (Bruun, 1962, 9 ss. con numerosas referencias bibliográficas). Según Kraft (1954-5, 160), Lactancio se habría inspirado en estas representaciones para su descripción de la imagen que vio en sueños Constantino, pero no hay acuerdo sobre la fecha en que se escribió esta obra: Moreau (1954, I, 34-35) señala los años 318-319, pero otros la adelantan hasta el 313 (Zeiller, 1939, 332); Teja, 1982, 190, nota 417).

45. Sobre la fascinación que ejercía el monograma de Cristo entre los germanos y otros pueblos bárbaros por ser para ellos un símbolo solar ya adoptado por Aureliano, cf. Batiffol (1914, 69-76), F. Altheim (*Visión de la tarde y de la mañana. De la Antigüedad a la Edad Media*, Buenos Aires, 1965, 42 y 297 ss.) y Rossi (1973, 155-156).

como el de Nicea (325) donde se fijará el Credo. Es, en consecuencia, muy probable que el signo del Puente Milvio, al margen de la forma precisa que adoptara, fuese visto en Occidente como algo novedoso y ambiguo y que su simbolismo cristiano posterior deba considerarse una especie de *vaticinium ex eventu* (Bruun, 1962, 32). Esta hipótesis se confirma en su amplísima difusión bajo las dinastías valentiniana y teodosiana, en la segunda mitad del siglo IV, época en que también el *labarum* se convierte en el estandarte imperial. Cruces y cristogramas dejan entonces de aparecer en las monedas de Occidente y abundan, en cambio, en las emitidas por las cecas orientales, donde el cristianismo había alcanzado mayor difusión.

Cabe, por tanto, pensar que Constantino se sirviera inicialmente del monograma sin vinculación específica a ninguna divinidad, procurando por el contrario su aceptación o reconocimiento por el mayor número posible de adeptos. A fin de cuentas, él nunca afirmó explícitamente que la simbología de sus visiones y de sus sueños fuese cristiana. Tampoco lo hizo Licinio en Oriente, como veremos, cuando dirigía sus plegarias a un etéreo y sincretista *summus deus*. Constantino tenía además una fuerte razón para no identificarse exclusivamente con el cristianismo: sus legiones, reclutadas mayoritariamente en el *limes* renano, con importantes contingentes bárbaros, debieron tener un número reducido de fieles en sus filas. Nadie se acordó entonces de la *legio XII fulminata*, nadie atribuyó el éxito de Puente Milvio a los cristianos, como se hizo en tiempos de Marco Aurelio, y este silencio no puede ser más elocuente de su presencia marginal en los ejércitos que derrotaron a Majencio y entraron triunfalmente en Roma el año 312. La victoria solo pudo cristianizarse de manera incierta, pues todavía no era posible concebirla como un triunfo del dios cristiano sobre los dioses paganos, cuyo culto y prestigio pervivirá inalterable en la propia Roma durante muchos años. Los cristianos se limitaron por ello a imaginar que Puente Milvio había sido la victoria de Cristo sobre un emperador perseguidor (cuya suerte dieron igualmente por perdida los Libros Sibilinos), al que dio muerte en el Tíber con el mismo rigor con que Yahvé aniquiló a las tropas del faraón en el Mar Rojo. La propaganda imperial, por su parte, se apropia de esta leyenda siguiendo las pautas de la tradición romana: la divinidad socorrió a las tropas de Constantino y le aseguró la victoria. No se observa un cambio brusco de creencias ni se sabe de nadie que se escandalizara por la aparición de nuevos símbolos religiosos en las monedas. Más bien al contrario, ello mostraba a todos los súbditos romanos, en especial a los paganos, que el dios recalcitrante de los cristianos había asistido pública y eficazmente

al Imperio y a sus emperadores, algo que los propios cristianos venían proclamando infructuosamente desde hacía siglos.

Un dato de interés es la ausencia de protagonismo popular. El pueblo y los soldados cristianos son sujetos pasivos en el combate, como lo serán en las comunidades y en la vida cívica. El poder decisorio está ya definitivamente en manos de la jerarquía eclesiástica y civil, y al fiel de base, como al soldado raso, solo le cabe obedecer. Esto también es relativamente novedoso y se explica por la situación política y social que atraviesa el Imperio. El derrumbe de las instituciones clásicas dio paso a la atomización del poder en Occidente y a su concentración social en el grupo de los *honestiores* y patronos que vertebrarán la vida pública en los siglos siguientes. Ni el pueblo como tal ni el ciudadano desempeñan función alguna relevante en la administración urbana, provincial o cortesana. Las comunidades cristianas pierden igualmente su carácter democrático en provecho exelusivo de los clérigos que las representan y dirigen. El poder político y religioso, en suma, se personaliza y sacraliza como recurso ideológico para justificar las condiciones extremas de marginación y pobreza en las que viven las capas populares. En este contexto social e ideológico, era natural el papel secundario jugado por los fieles en beneficio de sus emperadores. Y cuanto más sacrosanta era su figura más lógico era transformar sus conflictos en guerras de religión, como se aprecia en las luchas internas de los tetrarcas por conseguir el poder: de una u otra manera, en todas ellas el resultado final se puso en manos de las divinidades, de manera que la victoria correspondió no tanto al dios verdadero cuanto al dios más fuerte, que resultó ser a la postre el dios de los cristianos. No sabemos si la iniciativa partió de Constantino y de sus asesores eclesiásticos cuando incorporó el signo de la cruz y las iniciales de Cristo a los estandartes militares, que eran parte sustancial del culto religioso en la milicia. El Panegírico del año 310 prueba que la imploración del socorro divino no era inusual en Constantino. Pero aún es más significativo que la reacción de Majencio antes de la batalla fuese idéntica, aunque orientada a los dioses y preceptos de la piedad clásica. La consulta de los Libros Sibilinos por los *quindecenviri* era, en efecto, el recurso tradicional romano en momentos tan decisivos como éste, y hasta cabe entender que Lactancio no solo vea lógica la decisión de Majencio sino acertado el pronóstico que recibe («aquel día moriría el enemigo de los romanos»), si bien para él el enemigo de Roma no era precisamente Constantino. En todo caso, la consulta de estos libros está igualmente atestiguada por Zósimo, mientras que otros

autores clásicos, como Eusebio y Zonaras, afirman que Majencio recurrió a prácticas mágicas. Lo importante para nosotros es, naturalmente, que ambos bandos, el supuestamente cristiano y el supuestamente pagano, creen en las mismas supercherías religiosas y en ellas ponen todas sus esperanzas de triunfo[46]. Solo así puede explicarse que de manera tan aparentemente súbita el dios cristiano de la paz y de la misericordia se haya convertido en el dios de los ejércitos, y que de ahora en adelante el Cristo de la cruz sea también, y sobre todo, el Cristo de la victoria, *Christus victor*[47].

3. LA POLÍTICA RELIGIOSA DE LICINIO

Aunque no había sido anteriormente césar, Licinio fue nombrado augusto en la conferencia de *Carnuntum* (308) gracias al patrocinio de Galerio, al que había servido fielmente desde su juventud como general y consejero. Esta designación inesperada, que le otorgaba un rango superior al de Constantino (ratificado solamente como césar) provocaría la reacción de éste, que se proclamó igualmente augusto, así como la de Maximiano y Majencio (ambos depuestos en *Carnuntum*), que asumieron también el título de augustos. El fracaso de aquella célebre conferencia se consumó al año siguiente, cuando el vicario de África, Domicio Alejandro, usurpó la púrpura imperial, cortó los suministros a Roma e hizo que la amenaza del hambre se cirniera sobre la ciudad. Licinio tenía, pues, razones para mostrarse agradecido y fiel a Galerio y a los principios políticos y religiosos de la tetrarquía. Los problemas se plantean al historiador moderno a partir de la muerte de éste el año 311, cuando Licinio toma una serie de decisiones en favor del cristianismo que, en rigor, lo convierten en el principal valedor de la nueva fe. Así lo vio hace ya muchos años Grégoire y su escuela de

46. Lactancio, *De mortibus*, 44,8-9; Zós. II,16,1; *HE*, IX 9,3 y *VC*, I, 28; Zonaras, XIII,1,9. Sobre este aspecto, cf. esp. Peterson (1966, 27 ss.) y Momigliano (1996, 234 ss.).

47. Peterson (1966, 63 ss.). Hasta los clavos de la cruz, como veremos más adelante (pp. 528-9), serían usados por Constantino en la brida de su caballo y en su propio casco para asegurarse la victoria en el combate (Sócrates, *HE*, 1,17. Cf. Ambrosio, *De obitu Theodosii*, 48-49). Esta trasmutación maligna de tan sacras reliquias siempre estremeció a los historiadores cristianos, incluso a los menos pacifistas (Bigelmair, 1902, 8; Cadoux, 1919, 256 ss.), pero a pocos escandalizó que la imaginería del Imperio cristiano fuese ante todo de carácter militar. Cf. Gagé (1933, 384), Consolino (1984, 161 ss.) y McCormick (1990, 100 ss.).

Bruselas (Moreau y Orgels en particular), cuyas tesis no podemos analizar en detalle por afectar solo indirectamente al tema de nuestro estudio.

Por sus similitudes y paralelismos con las de Constantino, las ideas religiosas de Licinio esclarecen, por otra parte, no solo el sentido sincretista de la «conversión» del primero, sino la suya propia (porque también cabe hablar de una «conversión de Licinio») y la oportunidad política de ambas. Según la Historia Augusta (*Vita Gordiani* 34), apenas accedió al poder se proclamó heredero de Filipo el Árabe, a quien se suponía el primer emperador cristiano (*HE*, VI,34), pero sería imprudente ver en esta leyenda una especie de criptocristianismo por parte Licinio, máxime cuando sabemos que durante toda su vida fue una persona inculta, supersticiosa y muy apegada a las tradiciones paganas. Como queda dicho, en estos primeros años de su reinado su política religiosa discrepó muy poco de la de Galerio, aunque es indudable que debió percatarse pronto de la inutilidad de las persecuciones, siendo verosímil que fuera precisamente él quien aconsejara a aquel la promulgación del edicto de tolerancia del 311: esta diferencia de perspectivas entre dos emperadores bien avenidos prueba, de paso, que la lucha contra el cristianismo obedecía a razones de Estado y no a odios personales (como pretenden los hagiógrafos e historiadores de la Iglesia). Lo cierto es que Licinio expresó públicamente su adhesión a la teología tetrárquica vinculándose a Júpiter, como su colega occidental lo hizo temporalmente con Hércules (Bruun, 1958, 34-35), pero también en su caso ello fue plenamente compatible con una política de tolerancia y reconocimiento hacia el cristianismo, hasta punto tal que Eusebio, en las primeras versiones de su *Historia Eclesiástica* (10, 2,2; 10,4,6), y Lactancio (*De mortibus*, 1; 45 ss. 52) gustan aunar a Licinio y Constantino como campeones de la fe. Años después, cuando ambos se enfrentaron por el poder y Constantino quedó como emperador único, Eusebio se sumaría a la *damnatio memoriae* y a la *rescissio actorum* de Licinio, matizó la imagen positiva que había difundido de él en la primera edición de esta obra y tergiversó en las versiones siguientes la política religiosa del emperador oriental (Velasco Delgado, 1973, 772, n. 62). Por ejemplo, el capítulo 9 del libro IX se iniciaba originariamente con un párrafo elocuente que sería eliminado en ediciones posteriores: a Constantino «y Licinio los suscitó el Salvador, y cuando los dos amigos de Dios se alzaron contra los dos impiísimos tiranos [Majencio y Maximino Daya] y se alinearon en orden de batalla según las leyes de la guerra, Dios combatía como aliado de ellos». El capítulo 10 de este mismo libro llevaba el significativo título «De la victoria de los emperadores amigos de Dios»,

y palabras igualmente elogiosas de Licinio pueden verse en otros pasajes de esta *Historia* referidos a los primeros años de su reinado (*HE*, VIII, 13,14; IX, 9,1; IX, 10,2; IX, 11,8). Los capítulos finales están, en cambio, consagrados a describir en detalle la perversidad de un Licinio amigo de paganos y enfrentado a muerte a Constantino y al cristianismo, como veremos más adelante. Para entender estos cambios de actitud, el historiador moderno no puede atender a la volubilidad sentimental de aquellos personajes, como hacen las crónicas coetáneas, sino valorar la utilidad que las diversas corrientes religiosas de la época podían reportar a los emperadores en sus luchas por el poder. El propio Eusebio lo reconoce así cuando afirma que Licinio cambió de actitud hacia los cristianos cuando creyó percatarse de que «nosotros efectuábamos todo y solicitábamos de Dios su clemencia solo y exclusivamente en favor de Constantino» (*VC*, II,2).

Licinio, en efecto, aumentó su interés en asegurarse el beneplácito de los cristianos conforme cambiaban las circunstancias políticas y se vislumbró la posibilidad de extender su dominio sobre la parte oriental del Imperio, donde el cristianismo era ya una de las religiones con más adeptos: menospreciado por sus colegas debido a su nombramiento irregular en *Carnuntum*, y reducida su autoridad a la diócesis de Panonia, aspiraba a heredar las regiones europeas y asiáticas gobernadas por su amigo y protector Galerio, que se encontraba en el lecho de muerte. Nadie ignoraba, sin embargo, que su ambición chocaría inevitablemente con la de sus colegas imperiales, en especial con Maximino Daya, igualmente interesado (y con más legitimidad por haber sido césar de Galerio) en extender su poder sobre los dominios de éste. Pero fue Licinio quien mejor se percató de que sus aspiraciones políticas y militares serían más fácilmente satisfechas mediante una política religiosa neutral, tolerante con los cristianos y respetuosa a la vez con la piedad tradicional romana, que era compartida por la mayoría de sus ejércitos. El edicto de Sérdica responde a estas premisas y debe, por tanto, considerarse, al menos en su concepción y en su espíritu, obra de Licinio (Grégoire, 1930-1931, 231 ss. 1938b, 587-588; Fortina, 1959, 252), aunque la tradición literaria cristiana atribuya su autoría material a un Galerio desahuciado: Lactancio (*De mortibus*, 34) lo reproduce literalmente, en su original forma latina, según la copia expuesta en Nicomedia el 30 de abril del año 311[48]. Él

48. Según Cataudella (1967, 92 ss. 1968, 269 ss.) la cronología eusebiana sitúa la promulgación del edicto de Sérdica un año antes, en el 310.

lo cree obra exclusiva a Galerio y describe con tintes patéticos cómo este emperador se decidió a promulgarlo carcomido por una repugnante putrefacción de sus genitales, que se le extendía vorazmente por todo el organismo, y amargado en su agonía por el arrepentimiento de haber acosado tan cruelmente a los cristianos: moriría días después, el 5 de mayo, sin haber obtenido ni el perdón de dios ni el de los hombres, prototipo al cabo de perseguidor irredento (Moreau, 1964a, 138). Eusebio, que comparte estas ideas[49], ofrece a su vez la versión griega del edicto (*HE*, VIII,17,3-10) y añade un preámbulo con los nombres de Galerio, Constantino y Licinio como valedores del mismo. La documentación epigráfica y la tradición manuscrita han permitido reconstruir su encabezamiento original (Knipfing, 1922, 695, n. 1; Barnes, 1982, 22), en el que aparecían los nombres citados por Eusebio y, probablemente, el de Maximino: de hecho, Eusebio también excluiría de esta lista a Licinio en las ediciones de su obra posteriores al 324 y ni él ni Lactancio parecen interesados en hacer ver la trascendencia que tuvo para los cristianos: como si para ellos fuese secundario todo lo que no procediera exclusiva o preferentemente de su héroe, Constantino.

El contenido del edicto de Sérdica era ciertamente impreciso en algunos aspectos, pero lo suficientemente claro para ser justamente calificado como la «palinodia de Galerio» (Frend, 1986, 479): se razonan los orígenes de la persecución tetrárquica (por la oposición contumaz de los cristianos a aceptar el programa de regeneración social y política basado en la recuperación de las leyes y costumbres tradicionales) y se reconoce que esta persecución ha fracasado y que la situación no ha mejorado ni para el Imperio ni para el emperador. Por ello, concluye, se ha creído conveniente «que puedan nuevamente ser cristianos y puedan reconstruir sus lugares de culto (*conuenticula*), con la condición de que no hagan nada contrario al orden establecido (*contra disciplinam*). Mediante otra circular indicaremos a los gobernadores la conducta a seguir. Así pues, en correspondencia a nuestra indulgencia, deberán orar a su dios por nuestra salud, por la del Estado y por la suya propia, a fin de que el Estado permanezca incólume en todo su territorio y ellos puedan vivir seguros

49. La historiografía moderna ha señalado otras razones de índole política (el temor de Galerio a la posible alianza entre Constantino y Licinio), filosófica (la influencia del neoplatonismo) y hasta económica (el agotamiento de los recursos estatales): cf. Knipfing, 1922, 693-695 y 699-500, n. 4.

en sus hogares» (*De mortibus*, 34, 4-5). Por primera vez en la historia del Imperio, a los cristianos se les reconocía el derecho de profesar su fe y ésta era implícitamente reconocida como una *religio licita*[50]. Este reconocimiento ponía fin oficial a la persecución desencadenada por Diocleciano y Galerio, pero no comportaba en principio ninguna restitución de los bienes confiscados a la Iglesia, pues en realidad se trataba de una vuelta a la vieja *disciplina*, a la situación anterior al 303, por obra y gracia de la *clementia* e *indulgentia* de los emperadores. Esta ambigüedad exigía, como se reconoce en el edicto, instrucciones posteriores para tratar temas concretos, en especial el de la devolución de los bienes eclesiásticos. Y es aquí donde la política de los emperadores diferirá sustancialmente: si Constantino y Licinio toman a partir de ahora diversas medidas en favor del cristianismo y de la Iglesia (entre otras, las que se contemplan en el controvertido «edicto de Milán», que veremos seguidamente), Maximino, poco propicio con los cristianos, se preocupó ante todo por extender su autoridad sobre los territorios que gobernaba Galerio, ocupó de inmediato las provincias asiáticas situadas entre el Tauro y los estrechos, se estableció en Nicomedia para controlar el área del Bósforo y obligó así a Licinio a conformarse con las provincias europeas de Galerio. En el terreno religioso, solo dio tibias instrucciones orales a sus gobernadores para que respetaran el edicto de Sérdica y pusieran en libertad a los prisioneros cristianos (*HE*, IX, 1; *De mortibus*, 36). De este modo quedaba perfilada una alianza de facto entre Maximino y Majencio, enfrentada a la de Constantino y Licinio: el equilibrio político y militar no podía ser más precario, como precaria fue la paz de apenas seis meses que Maximino concedió a la Iglesia.

El resultado más conocido de la política religiosa integradora y sincretista patrocinada en estas fechas por Licinio es el célebre «edicto de Milán». Desde el siglo XVI, la tradición historiográfica católica y protestante lo supone pergeñado por él y Constantino cuando ambos se reunieron en esa ciudad poco después de la victoria sobre Majencio en Puente Milvio, probablemente a inicios del 313, para acordar las medidas a tomar frente a la política expansionista de Maximino, que por entonces había reiniciado de forma oficiosa la persecución de los cristianos, pro-

50. Es un tanto inapropiado hablar de *religio licita*, pues se trata de un concepto jurídico desconocido en el derecho romano. Uno de los primeros en utilizar esta expresión, aplicándola al judaísmo, fue Tertuliano (*Apologético*, 21,1).

piciando las delaciones contra ellos y su hostigamiento por las autoridades provinciales y municipales[51]. Conviene subrayar, sin embargo, que Licinio y Constantino acordaron en Milán una alianza política y militar, sellada con el matrimonio del primero con la hermanastra del segundo (Constancia, hija de Constancio Cloro y Teodora), pero en ningún sitio consta que promulgaran edicto alguno sobre los cristianos: por tanto, el llamado «edicto de Milán» es algo inexistente y, en principio, debe darse toda la razón a Grégoire (1935, 617) cuando lo consideraba como el último peldaño de la leyenda constantiniana, producto de la imaginación de eruditos decididos a justificar la tradición que hacía de Constantino el emperador cristiano por excelencia[52]. Lactancio desconoce, en efecto, su existencia y solo dice que el encuentro de Milán y la consiguiente alianza de Constantino y Licinio despertó el recelo de Maximino e hizo que éste movilizase sus tropas en pleno invierno y se apoderase de Bizancio y de otras ciudades cercanas (*De mortibus*, 45). Será más adelante, tras haber narrado la derrota final de Maximino, cuando Lactancio preste atención a las medidas religiosas del vencedor, Licinio, reproduciendo la circular que éste había enviado al gobernador de Bitinia el 13 de junio del 313.

51. *HE*, IX, 2; 4,2-3; 5,2; 7, etc. *De mortibus*, 36 ss. Sobre la actitud voluble y oportunista de Maximino con los cristianos, cuya persecución probablemente instigó, en los meses finales del 312, prometiendo exenciones fiscales a las ciudades que los expulsaran de su territorio, cf. Fortina (1959, 254) y sobre todo Mitchell (1988, esp. 116 ss.).

52. En su estudio pionero sobre la «conversión» de Constantino, Grégoire (1930-1931, 263) difundía su célebre tesis de que el «edicto de Milán» no es un edicto sino una carta a los gobernadores provinciales de Oriente, que no se promulgó en Milán sino en Nicomedia, no en marzo sino en junio del 313 y, en fin, que no es obra de Constantino sino de Licinio. Pero la identificación secular del supuesto edicto milanés con el documento que Licinio difundió en Nicomedia fue ya cuestionada por O. Seeck (Das sogenannte Edikt von Mailand, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 12, 1891, 381-386; Idem, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Stuttgart, 1922, 498 ss.). Él fue el primero en negar su historicidad, afirmando que solo era lícito hablar del decreto de Nicomedia. Y concluía, además, que esta ley fue promulgada exclusivamente por Licinio y que no afectaba, por tanto, a todo el Imperio sino a la parte oriental. Sus tesis encontraron numerosos seguidores, pero tampoco faltaron los detractores que, aún admitiendo la inexistencia como tal del edicto, consideraban verosímil que Constantino y Licinio hubiesen acordado algún tipo de protocolo durante su encuentro en Milán a principios del 313, protocolo del que Licinio habría publicado en sus dominios una versión más o menos modificada. Su contrapunto occidental sería la «ley perfectísima» publicada por Constantino tras su triunfo en Puente Milvio, a la que aludiremos enseguida. Para una clarificadora valoración de estas y otras hipótesis, cf. Fortina (1959, 259-261), que se decanta por esta última y ve en Constantino no ciertamente el redactor pero sí el inspirador de las medidas publicadas en Nicomedia.

En ella se decía que, de conformidad con lo tratado en Milán por Constantino y Licinio sobre asuntos de seguridad y bienestar públicos así como en materia religiosa, estipulaba «conceder a los cristianos y a todos los demás la facultad de practicar libremente la religión que cada uno desease, con la finalidad de que todo lo que hay de divino en la sede celestial se mostrase favorable y propicio tanto a nosotros como a todos los que están bajo nuestra autoridad». La circular termina ordenando, y ésta es su principal novedad, que se restituya sin dilación los locales y propiedades confiscados por el Estado, incluyendo aquellas que fueron subastadas o donadas a particulares. Éstos debían ser a su vez debidamente indemnizados (*De mortibus*, 48, 2-12)[53]. La versión de Eusebio coincide sustancialmente con la de Lactancio: según él, poco después de la batalla de Puente Milvio Constantino y Licinio «por acuerdo y decisión común redactan una ley perfectísima en el más pleno sentido en favor de los cristianos» (*HE*, IX,9,12) y se la envían a Maximino con el presumible objetivo de que tomase medidas parecidas, cosa que efectivamente hizo, aunque a regañadientes, poniendo fin a su oficiosa persecución (*Ibid.* IX, 9a)[54]. Pero mientras Constantino concede ayuda material a la iglesia y nuevos privilegios a los clérigos, liberándolos de los deberes municipales (*HE*, X,5,15-17; 7), Maximino se limitó a restablecer la libertad de culto, y de manera tan poco convincente que «ninguno de los nuestros se atrevía a convocar una reunión ni a presentarse en público» (*HE*, IX, 9a, 11). De acuerdo con Eusebio (*HE*, IX, 10,6-12), Maximino solo favoreció

53. Desde el punto de vista formal, se trataba no de un *edictum* (aunque así lo defiende todavía Anastos, 1967, 28-32), sino de *epistulae* a los gobernadores orientales que éstos debían a su vez difundir junto a un edicto elaborado por ellos mismos especificando los detalles de la restitución de los bienes confiscados a la iglesia (Millar, 1977, 579). Debe observarse que la ley no contempla la devolución de bienes a los cristianos particulares, cosa que se hará unos años después, sobre el 319 (*VC*, 1, 41, 3; 2, 20, 2; 2, 30, 2): cf. Anastos, *Ibid.* 37 y Butturini, 1977, 216-220.

54. Tanto Eusebio como Lactancio (*De mortibus*, 37,1), parecen fechar esta «ley perfectísima» y la misiva intimidatoria a Maximino con anterioridad a la batalla de Puente Milvio. Para Grégoire y la escuela de Bruselas tal ley no es sino el edicto de Sérdica del 311 y por eso Eusebio no la reproduce, pero otros muchos historiadores, los partidarios de la tradición proconstantiniana, la identifican con el supuesto «edicto de Milán» y creen, consecuentemente, que Eusebio o algún copista de su obra la antedató por error. Para Piganiol (1932, 86-91) y Palanque (1935, 611), por ejemplo, la citada carta a Maximino tiene un valor excepcional por ser la primera medida tomada por Constantino en favor de los cristianos. Cf. Fortina (1959, 256, n. 66), que, por contra, coincide en esto con Grégoire.

abiertamente a los cristianos y él mismo proclamó su conversión al cristianismo tras ser derrotado por Licinio en mayo del 313, es decir, como un intento desesperado, e inútil, de ganar popularidad. Poco después, el 13 de junio de ese año, será Licinio quien entre victorioso en Nicomedia y difunda allí las disposiciones acordadas con Constantino en Milán: salvo una breve introducción, el texto que da Eusebio (*HE*, X,5,4-14) de estas disposiciones (es decir, del supuesto «edicto de Milán») coincide en lo esencial con el de Lactancio, aunque él realiza una versión griega del documento similar que Licinio envió al gobernador de Palestina y que el historiador pudo ver personalmente en Cesarea.

Sin entrar en el detalle de la polémica ni cuestionar en absoluto los sólidos argumentos de Grégoire, creo que los testimonios de Lactancio y Eusebio permiten pensar que las *litterae Licinii* se inspiran en los acuerdos previos de Milán entre este emperador y Constantino. No debe olvidarse que Licinio estaba mucho más vinculado que éste a la tradición pagana y a la teología tetrárquica y que era, por tanto, menos proclive a una «conversión espiritual», máxime si tenemos en cuenta sus escasas inquietudes intelectuales (Aurelio Víctor, *De Caes.* 41,5). Conviene, en todo caso, destacar el avance de estas medidas respecto al edicto de Galerio, pues si en éste se sigue considerando justa la persecución contra los cristianos, ahora se admite sin reservas la libertad de culto y de pensamiento religioso y se acepta, en consecuencia, que cualquier ciudadano pueda seguir una religión diferente a la oficial sin que ello suponga una deslealtad hacia el Imperio o el emperador. Desde este punto de vista, el rescripto o epístola de Nicomedia es un auténtico hito en la historia de la libertad humana (Fortina, 1959, 263; Anastos, 1967, 33). Su expresión práctica más inmediata fue la devolución de los bienes y lugares de culto confiscados a la Iglesia, a la que se reconocía por tanto su derecho corporativo a detentar propiedades. Pero también es cierto que estas medidas religiosas no suponían ningún tipo de privilegio para el cristianismo (como acaecerá después durante los reinados de Graciano y Teodosio) ni quebranto alguno para la piedad tradicional. En realidad, se trataba de una política tolerante que puede justificarse por su trascendencia social, como un simple recurso para ganarse las simpatías de la población cristiana. A fin de cuentas, a nadie pasó desapercibido que fue precisamente una batalla, y no una resolución legal, lo que propició al cabo la «conversión de los emperadores» y el «triunfo final del cristianismo».

La vaguedad terminológica y el sincretismo integrador es si cabe más manifiesto en la célebre oración que pronunciaron las tropas de Licinio

en vísperas de la batalla decisiva contra Maximino en *Campus Ergenus*, cerca de Adrianópolis, el 30 de abril del 313. También esta oración le fue transmitida en sueños al emperador, ahora por un ángel, según los historiadores cristianos. Para éstos, digámoslo una vez más en honor del gran Grégoire, Licinio es todavía, en no menor medida que Constantino, *le champion du christianisme* y de ahí que sus luchas por el poder sean descritas como auténticas guerras de religión, cuyo resultado final decidiría si era el dios cristiano o los dioses romanos quienes realmente protegían al Imperio[55]. No era ésta, como también hemos repetido, una creencia exclusiva de los cristianos, sino compartida por los coetáneos de las más dispares creencias. De hecho, en esta ocasión fue Maximino el primero en invocar la ayuda divina[56], prometiendo a Júpiter «que si alcanzaba la victoria eliminaría el nombre de los cristianos y lo erradicaría totalmente. Sucedió entonces que, en la noche siguiente, se le apareció a Licinio, mientras descansaba, un ángel enviado por Dios, quien le advirtió que se levantase inmediatamente y, en unión de todo su ejército, elevase plegarias al Dios supremo: si así lo hacía, suya sería la victoria». Lactancio reproduce seguidamente el texto de la oración que debía recitar el ejército para alcanzar la victoria: «Dios supremo, a ti rogamos, Dios santo, a ti rogamos: a ti encomendamos toda la justicia, a ti encomendamos nuestra salvación, a ti encomendamos nuestro Imperio. Gracias a ti vivimos, gracias a ti alcanzamos la victoria y la felicidad. Dios supremo, Dios santo, escucha nuestras plegarias. A ti extendemos nuestros brazos: escúchanos Dios santo, supremo[57]». «Se escriben estas palabras -prosigue Lactancio-

55. Moreau, 1953, 310. En su edición francesa de *De mortibus* (1954, 450), este historiador recuerda las expresivas palabras del *Martirio de san Basilio de Amasia*: «Sostenido por la mano todopoderosa de nuestro Señor Jesucristo, Licinio logró la victoria sobre Maximino».

56. Según Eusebio, Maximino se jactaba de que su fe en los «ídolos» era garantía de bienestar para sus súbditos: para refutarlo y como preludio de su caída, el «dios verdadero» mandó diversas calamidades sobre sus dominios y provocó además la revuelta de los armenios, que eran cristianos «amigos de antiguo y aliados de los romanos», y se negaron por ello a acatar sus órdenes de sacrificar a los dioses y demonios paganos. Ante tales contrariedades, Maximino perdió confianza en Júpiter y los demás dioses paganos e intentó restablecer la paz con Licinio otorgando una plena y efectiva libertad a los cultos cristianos, pero ya era demasiado tarde, nadie creyó en la sinceridad de sus propuestas y acabó suicidándose el verano del 313 (Eusebio, *HE*, IX, 1ss. 10,6; Lactancio, *De mortibus*, 49. Cf. Mitchell, 1988, 115-116).

57. Harnack (1981, 102) calificó esta plegaria como el primer canto de guerra cristiano, aunque desgraciadamente -afirma el historiador alemán- ignoramos el nombre del «capellán

en numerosos ejemplares que son enviados a los oficiales y tribunos, a fin de que cada uno se las haga aprender a sus soldados. Todos elevaron su ánimo, en la creencia de que desde el cielo se les había anunciado la victoria» (*De mortibus*, 46, 1-7).

Era ésta, sin duda, una clara alternativa religiosa a los sacrificios romanos que invocaban el auxilio de los dioses para vencer al enemigo, y su significado debe por tanto valorarse con idénticos criterios ideológicos e históricos. Pero, en contra de lo que creía Harnack, en sí misma no prueba una profunda difusión del cristianismo en los ejércitos de Oriente, pues no cabe menospreciar su carácter polivalente, que permitía su recitación tanto a los cristianos como a los paganos monoteístas o henoteístas[58]. El propio Lactancio, que a la postre no podía escapar del ritualismo religioso romano, describe este rezo al gusto de la piedad tradicional, recordando incluso las fórmulas mágicas a las que se solía recurrir antes del combate: «Todos elevaron su ánimo, en la creencia de que desde el cielo se le había anunciado la victoria(...). Estaban ya ambos ejércitos frente a frente. Los soldados de Licinio colocan en el suelo los escudos, se quitan los yelmos, elevan las manos al cielo con los oficiales delante de ellos y recitan la plegaria precedidos por el emperador. El ejército que va a perecer escucha el murmullo de los que oran. Éstos, después de recitar por tres veces la oración, pletóricos ya de moral, vuelven a colocar los yelmos en sus cabezas y toman los escudos»: la victoria cristiana fue tan contundente que pareció como si el dios supremo entregase en holocausto a sus enemigos. La muerte horrible que pronto sufriría el perseguidor Maximino es igualmente entendida como un castigo divino: «perdida ya la vista, tuvo una visión en la que

militar» que se ocultaba tras el ángel de la noche. También Grégoire (1932, 137) cree que el *summus Deus* se identifica con Cristo. En su *Vida de Constantino*, IV, 19-20, Eusebio atribuye a este emperador la difusión entre sus tropas de la oración (en latín), que coincide en lo esencial con la reproducida por Lactancio (cf. *infra*). Piganiol (1932, 77) y Palanque (1935, 615) suponían que fue compuesta en Milán por Licinio y Constantino a manera de «credo imperial» en materia de fe, pero ésta es una hipótesis infundada que no hace sino magnificar la leyenda constantiniana y que mereció por eso la corrosiva refutación de Grégoire (1935, 618-619). Según éste, el historiador no puede creer en apariciones angelicales, ni a Licinio ni a ningún otro, pero tampoco dejar de apreciar en su oración semicristiana una prueba más de que este emperador, y solo él, era aquellos años la figura más carismática del cristianismo.

58. Cf. Knipfing (1922, 700), Franchi de' Cavalieri (1953a, 10-12), Fortina (1959, 259, 265) y Gabba (1974a, 98-99). Para este último, el compromiso sincretista y unitario de las dos plegarias se explica mejor si los ejércitos eran mayoritariamente paganos.

Dios le juzgaba rodeado de servidores vestidos de blanco. Daba gritos de manera semejante a los que están sometidos a la tortura y declaraba que no lo había hecho él, sino otros. Finalmente, como si hubiese cedido a los tormentos, comenzó a confesar a Cristo suplicándole e implorándole que se compadeciese de él. De este modo, exhalando gemidos como si le estuviesen quemando, entregó su espíritu pernicioso en medio de un género de muerte detestable» (*De mortibus*, 46, 7-11; 47,3; 49,5-7)[59]. La misericordia y el amor que Jesús predicó en su sermón de la montaña quedan ya demasiado distantes. En su lugar solo domina un dios de la victoria y de la venganza, impasible hasta con los arrepentidos que imploran su clemencia a la hora de la muerte, un dios de la guerra que, como el viejo Yahvé, se regodea en la aniquilación de sus enemigos, incluyendo mujeres y niños, como ejemplifica también Lactancio, al final de su obra, con la venganza implacable de Licinio contra la familia de los tetrarcas perseguidores. Detrás de todo esto quizá solo existan prosaicos intereses políticos, la necesidad imperial de ganarse el apoyo cristiano, que en Oriente era particularmente valioso, con vistas a su enfrentamiento con el perseguidor Maximino. Es, pues, probable, como defendió Grégoire (1930-1931, 259 y 261-263), que Licinio (el verdadero «campeón del cristianismo») buscase este apoyo por iniciativa propia, al margen de su colega Constantino, y con más esmero y antelación que éste. No por casualidad, como hemos dicho anteriormente, Licinio se apresuró a publicar su célebre edicto de tolerancia (confundido secularmente con el supuesto «edicto de Milán») apenas entró victorioso en Nicomedia y «dio gracias a Dios, con cuyo auxilio había vencido» (*De mortibus*, 48,1). Calculada o no, la ambigüedad religiosa de este emperador no le ganó la hostilidad de quienes permanecían fieles a la piedad romana tradicional. A fin de cuentas, sus medidas religiosas eran solo parte de su política popular orientada a ensanchar la base social de su poder, como se observa ante todo en la reducción o supresión de los tributos impuestos a la población urbana por Galerio y Maximino que tantas quejas provocaron entre los súbditos de Oriente, especialmente entre las capas más desfavorecidas[60].

59. Un juicio similar puede verse en Eusebio (*VC*, 1,58, 3; cf. *HE*, IX, 10,4). Allard (1903-1908, vol. II, 152) llamó a esta contundencia del dios cristiano «el mal de los perseguidores», que unía a la penosa enfermedad, provocada por dios, la inutilidad de las súplicas del interfecto.

60. Grégoire (1938a, 557-559). Sobre la opresión fiscal de Maximino, recuérdense los pasajes citados en *De mortibus*, 37 y *HE*, VIII, 14,10.

Que estos acontecimientos y medidas legales no prueban una política de privilegio hacia el cristianismo ni, menos aún, la definitiva cristianización de los ejércitos, es corroborado por la posterior reacción de Licinio en favor del paganismo con ocasión de su enfrentamiento contra Constantino. La concordia entre ambos, sincera o no, se mantuvo durante los años que siguieron a sus respectivos triunfos sobre Majencio y Maximino, pero la ambición de dominar en solitario sobre todo el Imperio llevó a la guerra de estos viejos aliados y a la consiguiente pugna por ganarse el apoyo de los numerosos cristianos de Oriente. Un primer enfrentamiento, acaecido probablemente en el otoño del 314 ó 316 (cf. nota 38)[61], se saldó con una victoria pírrica de Constantino que, no obstante, se anexionó todas las provincias europeas (incluyendo Iliria, Macedonia y Grecia), salvo Tracia y Mesia inferior. Las relaciones entre ambos emperadores quedaron prácticamente rotas, pero en estas fechas no hay duda de que el cristianismo florece en los dominios de Licinio, como lo prueba la reconstrucción y solemne dedicación de la catedral de Tiro en 316-317, la celebración de concilios (Ancira y Neocesarea entre otros) o el testimonio elogioso de Eusebio que todavía considera a Licinio en plano de igualdad con Constantino, como si ambos fueran fieles confesores de Cristo y enemigos del paganismo (*HE*, 10,3,1; 4,16;4, 60)[62]. La situación política se fue, no obstante deteriorando con el paso de los años, conforme se hizo patente el deseo de Constantino de convertirse en dueño único del Imperio y de fundar una dinastía propia (Fortina, 1960, 10; Moreau, 1964a, 140). Esta ambición constantiniana contó con las simpatías de numerosos cristianos orientales que, encandilados por los privilegios que este emperador concedía a la Iglesia de occidente, lo consideraron un protector mucho más eficaz de su religión y preferible, por tanto, a Licinio, cuya política liberal y tolerante seguía acomodándose fielmente a los principios religiosos y culturales de la tradición pagana.

61. Constantino y Licinio fueron los cónsules del 315; el 318 lo fueron Licinio y Crispo (hijo de Constantino) y al año siguiente Constantino y Liciniano (hijo de Licinio). Los años 316 y 317 ejercieron el consulado personajes desconocidos, pero el 1 de marzo del 317 fueron proclamados césares los dos hijos de Constantino (Crispo y Constantino II) y Liciniano: esto parece confirmar la ruptura entre Licinio y Constantino durante ese bienio, que se recrudecerá luego a partir del 320, fecha en que todos los cónsules serán occidentales. Cf. «Fasti consulares» (*PLRE I*, 1041-1047), C. Habicht (Zur Geschichte des Kaisers Konstantin, *Hermes* 86, 1958, 360-378), Fortina (1960, 4) y Barnes (1982, 95).

62. Debe, por tanto, considerarse errónea la noticia, transmitida por Orosio (7,28,17-19), de que Licinio expulsó a los cristianos de su corte antes de su primera guerra con Constantino (Fortina, 1960, 6-7, n. 121).

Al estallar nuevamente el conflicto[63] entre ambos emperadores, muchos cristianos debieron sentirse poco dispuestos a apoyar la causa de Licinio, sobre todo si fuese verdad que intensificó los rituales propiciatorios propios del paganismo y confió sin reservas en la ayuda de los dioses romanos: al decir de Eusebio, incluso prometió aniquilar a los cristianos si obtenía la victoria (*VC*, II, 5 y 15). Pero lo cierto es que en ningún momento se produjeron enfrentamientos religiosos y nadie ignoraba que las causas del conflicto eran de naturaleza estrictamente política: solo tras haber perdido la guerra y su propia vida, Licinio se convirtió en la bestia negra del cristianismo que retrató Eusebio en la *Vita Constantini* y en la última edición de su *Historia Eclesiástica* (X, 8), mientras su contrincante era exculpado de toda responsabilidad y elevado a una categoría cuasi divina: «Decidido a hacer la guerra en contra de Constantino, ya se apresuraba a formar su tropas también contra el Dios del universo, a quien sabía que aquél honraba, y en seguida se puso a atacar -moderada y silenciosamente al principio- a sus propios súbditos adoradores de Dios, que jamás habían causado la más mínima molestia a su gobierno. Y obraba así porque su innata maldad le forzaba a una terrible ceguera». Licinio no adoptó, sin embargo, el radicalismo que le atribuye Eusebio y hasta es dudoso que sus medidas contra los cristianos, nunca plasmadas en un edicto, merezcan calificarse de auténtica persecución. En los años 320-322 prohibió los concilios eclesiásticos, que hasta entonces habían sido muy frecuentes y en ocasiones de gran importancia para la organización de la Iglesia y la fijación de su disciplina (Ancira, Caesarea, Neocaesarea, Bitinia, Alejandría...). Los cristianos fueron además expulsados del palacio imperial y se les negó el derecho a celebrar culto en pueblos y ciudades, pero no en el campo. Lo más probable es que se hiciera una purga de los elementos más fanáticos del cristianismo y en especial de aquellos sospechosos de tibieza ante la causa de Licinio, sin que en ningún caso se acudiera a las medidas crueles de otras épocas

63. El incidente último que provocó el estallido de las hostilidades fue la penetración de los ejércitos de Constantino en las provincias europeas de Licinio el año 323, aunque el primero puso a posteriori como excusa que su objetivo era reprimir una incursión de tribus bárbaras. Licinio sería vencido por Constantino cerca de Adrianópolis el 3 de julio del 324 y en Crisópolis el siguiente 18 de septiembre. Aunque se le perdonó la vida por la intercesión de su esposa Constancia (hermanastra de Constantino), poco después fue asesinado en Tesalónica y derogadas todas sus leyes (Fortina, 1960, 22-23).

ni tampoco a ejecuciones capitales[64]. Eusebio, en suma, exagera cuando habla de persecución generalizada y asegura que Licinio «tenía decidido hacer la guerra al mismo Dios, como protector de Constantino, en vez de al protegido. En primer lugar, expulsó de su propia casa a todos los que eran cristianos, con lo cual el desgraciado se privó a sí mismo de la oración de éstos por él, oración que acostumbran a hacer por todos, según enseñanza ancestral; pero luego fue dando órdenes de que en cada ciudad se separase y se degradase a los soldados que no escogieran el sacrificar a los demonios» (*HE*, X, 8,9-10; cf. *VC*, I, 52-54)[65]. Tras señalar otras medidas inhumanas e inmorales de este emperador, prosigue afirmando Eusebio que «en el colmo de su locura, procedió contra los obispos. Por creer que éstos, en cuanto servidores del Dios supremo, eran ya contrarios a lo que él hacía, iba urdiendo sus preparativos, no todavía a plena luz, por miedo al más fuerte [Constantino], pero sí ocultamente y con alevosía, y de ellos iba eliminando a los más conspicuos valiéndose de la confabulación de los gobernadores» (*HE*, X, 8,14). La razón principal de su hostilidad, sigue diciendo este historiador (*HE*, X, 8,16), es que «estaba persuadido de que nosotros hacíamos todo y aplacábamos a Dios en favor del emperador amigo de Dios [Constantino]»[66]. Viendo el éxito de sus medidas, concluye Eusebio, «llegó incluso a concebir la idea de resucitar la persecución contra todos» (*HE*, X, 8, 18)[67].

64. Algunos historiadores creen que Licinio prohibió los concilios para evitar nuevos conflictos religiosos (cf. referencias en Fortina, 1960, 13 ss.). Esto parece poco probable, pero es cierto que algunas medidas represivas del emperador son desconcertantes y solo se justificarían con criterios morales o de disciplina. Por ejemplo, prohibir que hombres y mujeres rezaran juntos y que éstas fueran instruidas por obispos (pero sí podían serlo por otras mujeres), o prescribir que el culto se celebrara en el campo porque allí se podía respirar aire puro (*VC*, 1,53).

65. La veracidad de esta medida se confirma en la inscripción de Salsovia (Escitia), donde se dice que Licinio y su hijo ordenaron que el ejército celebrase anualmente la festividad del *Deus Sanctus Sol*, lo que prueba de paso la difusión del culto solar entre la tropa (Dessau, *ILS* 8940). Cf. Hoey (1939, 480) y R. Andreotti (Licinius, en *DE*, 979-1041, esp. 1018-1019).

66. Constantino es nuevamente designado «amigo de Dios» en *HE*, X,9,2. Como puede observarse, Eusebio no logra ocultar, entre tantas descalificaciones de Licinio, que los cristianos actuaban de hecho como quintacolumnistas de Constantino (Telfer, W. (1957) The Author's Purpose in the Vita Constantini, *Texte und Untersuchungen* 63, (=*Studia Patristica* I) 157-167).

67. De aquí se deduce que no hubo edicto de persecución en sentido estricto, aunque Eusebio sí lo afirma en su *VC*, I, 51,1: «Dicta una ley que ordena a los obispos no tener bajo ningún concepto contacto entre ellos; tampoco les estaba permitido visitar la comu-

Podemos, pues, observar cómo Eusebio, nuestra principal fuente de información, apenas habla en su *HE* de la primera guerra entre Licinio y Constantino, considerándola un deplorable incidente sin trascendencia alguna. Magnifica, en cambio, la segunda y definitiva, que estima provocada por las medidas hostiles de Licinio contra los cristianos (acusados de partidismo proconstantiniano): sería, en el fondo, una guerra de religión y de ahí que Constantino y Crispo obtuviesen un fácil triunfo al estar «guiados por Dios». Este esquematismo eusebiano se acentúa en su *VC*, donde muestra a un Licinio obnubilado por su agresivo paganismo y a un Constantino piadoso que avanza irresistible entre milagros, visiones, cruces y estandartes. Dado que en esta obra solo se cuenta con detenimiento la primera guerra y da la impresión de prolongarse sin solución de continuidad en la segunda, todo el conflicto se presenta como una cruzada de Constantino contra un Licinio enfangado en el paganismo desde el 314/316, aunque sabemos que en esos años su política religiosa tuvo un marcado carácter procristiano (Grégoire, 1953, 472). Historiadores como Baynes (1930, 16) dieron cierta credibilidad a esta visión eusebiana y calificaron el enfrentamiento de Constantino y Licinio como una auténtica guerra de religión provocada por este último, pero no parece que las cosas ocurriesen siguiendo pautas tan maniqueas. Hay razones para sospechar una voluntad expansionista de Constantino (quien traslada en estos años su residencia a Sérdica) y para considerarle el principal responsable de una guerra civil que poco tuvo de religiosa (Moreau, 1953, 307; Alföldi, 1948, 96). En todo caso, es indudable el carácter limitado y selectivo de las medidas anticristianas de Licinio, como lo prueba, por ejemplo, que católicos y arrianos (incluyendo personalidades tan relevantes como el obispo Alejandro de Alejandría) mantuvieran públicamente sus querellas teológicas, sobre todo en Egipto y Siria, sin intervención alguna del Estado. Por el contrario, el arriano Eusebio de Nicomedia, obispo de esta capital imperial, gozó con su clero de la confianza de Licinio, le profesó una fidelidad inquebrantable y hasta es probable que influyera en él para que hostigara a los católicos, según afirma Teodoreto (*HE*, I, 2 ss. 20). La escasa envergadura y el carácter local de la persecución liciniana es explícitamente reconocido por algunos historiadores eclesiásticos, como Sócrates (I,3) o Sozomenos (I,7), si bien ellos atribuyen este comedimiento al miedo que le inspiraba Constantino.

---

nidad vecina y no podían celebrar sínodos, reuniones o debates sobre cuestiones de común utilidad».

Podemos pensar que en el ejército, principal sostén de Licinio, se hizo una depuración igualmente selectiva, orientada con toda probabilidad a eliminar simpatizantes potenciales de la causa constantiniana: los soldados debían sacrificar o abandonar las armas. La vaguedad de las fuentes nos hace ver que se trató siempre de medidas en absoluto comparables a las de su predecesor tetrárquico y explicables por razones políticas, no teológicas: «dispuso que la milicia funcionarial (*militia inermis*) destacada por las ciudades fuese removida de los puestos jerárquicos si renunciaban a sacrificar a los dioses» (*VC*, I, 54). Aunque aquí solo se alude a la administración civil, en su *Historia eclesiástica* (X,8) Eusebio extiende estas medidas represivas a las tropas establecidas en las ciudades, según acabamos de ver (Baynes, 1930, 80-82). Algo de verdad pudiera haber en sus palabras si tenemos en cuenta lo estipulado en el canon 12 de Nicea y en el edicto que dirigió Constantino a los provinciales de Palestina (*VC*, II, 24-42), según veremos en el siguiente epígrafe, pero también sabemos que poco antes de acabar la guerra había todavía cristianos en el ejército de Licinio[68], y Sulpicio Severo, que estaba convencido de que la novena persecución fue la tetrárquica y que la décima y última sería la del Anticristo, zanja la depuración liciniana en un par de líneas: «Licinio, que luchó por el poder con Constantino, había ordenado a sus soldados sacrificar a los dioses; pero esto no cuenta entre las persecuciones» (*Chron.* II, 33,2).

En otro orden de cosas, la documentación citada corrobora que el principal, si no único, obstáculo que un cristiano podía encontrar para servir en el ejército era de carácter estrictamente ritual. Las medidas de Constantino en favor de la Iglesia y su lucha contra Majencio y Licinio debió engrosar sus tropas de elementos cristianos que en ningún caso se mostraron remisos ante la batalla y la eliminación física del enemigo. Nada hay nuevo en esta actitud, ni cabe por tanto pensar, como piensan algunos historiadores pacifistas, que es precisamente ahora cuando la Iglesia ha vendido su alma a Constantino. Es, en cambio, más cierto que el triunfo final de este emperador en Adrianópolis (324) consagró el poder militar de Cristo y su vocación de sustituir a los dioses romanos, definitivamente degradados al nivel de démones malignos, como protector del Imperio. En palabras de Lactancio, el dios cristiano se ha erigido en «vengador de su religión y de su pueblo» (*De mortibus*, 31,1; 33)[69]. A pesar de todo,

68. Cf. *Acta S.Theogenis* (*ASS*, enero, I, 134) y Fortina, 1960, 15.
69. Cf. Harnack (1981, 103, n. 65 y 1986, 400-401, n. 4).

el cambio debió verificarse con la debida cautela y tardaría en arraigar en el espíritu de unos oficiales y soldados que todavía aclaman a Constantino con el grito tradicional del paganismo: *Auguste Constantine, dei te nobis servent*, grito que no se cristianizaría (*Deus te nobis servet*) hasta el reinado de Justiniano[70].

En este contexto histórico se enmarca la leyenda de los cuarenta mártires de Sebaste, de la que nos han llegado pasiones y panegíricos con versiones muy diferentes[71]. La mayoría de los relatos coinciden en situar el drama durante la persecución que Licinio desencadenó contra los cristianos en el ejército, aunque recientemente se ha formulado la hipótesis de su ejecución a finales del siglo III, en cuyo caso la atribución al reinado de Licinio sería un añadido tardío a la pasión (Karlin-Hayter, 1991, 273-274). Según la leyenda, 40 soldados de Sebaste (actual Sivas, en *Armenia prima*), todos jóvenes y procedentes de lugares distintos, se negaron a sacrificar y fueron condenados a morir de frío, desnudos y a la intemperie, en una noche gélida. En las termas próximas se mantuvo una piscina con agua caliente a la que podían acudir los que desearan apostatar: solo lo hizo uno, que murió fulminantemente al entrar en el baño. Pero fue sustituido por el soldado encargado de ejecutar su suplicio, que vio cómo los ángeles descendían del cielo y gratificaban a todos los condenados, salvo al desertor: impresionado por esta visión, se unió a ellos gritando que él también era cristiano. Al día siguiente, los cuarenta soldados, entre los que se contaba un joven esclavo a su servicio (Eunoico), fueron incinerados y sus restos arrojados al río. Muchos fieles lograron hacerse con algunas reliquias, pero otras muchas (auténticas o no) fueron a parar a lugares diversos, incluyendo Constantinopla (Delehaye, 1933, 61-62, 85). El deseo popular de hacerse con sus restos mortales explica sin duda

70. *CTh* VII, 20,2, probablemente del año 320 (= *CJ*, XII, 46,1). Cf. A. Alföldi (1948, 101 ss.), Jones (1964, 1, 81, y 1989, 38).

71. Cf. referencias en Franchi de' Cavalieri (1928, 155 ss.), Musurillo (1972, xlix-l y lxxi) y Patricia Karlin-Hayter (1991, 249-304). Los mejores propagadores de su culto fueron los padres capadocios, especialmente Basilio (*Homilia in santos XL martyres*, PG 31, 507-526) y Gregorio de Nisa (*In laudem sanctorum quadraginta martyrum*, PG 46, 773-788). Franchi (*Ibid.* 167) afirma que Gregorio pronunció sus dos panegíricos en la misma basílica levantada en honor de los mártires, cosa que niega Delehaye (1933, 177). El primero fue leído el 9 de marzo del 379 y el segundo los días 9 y 10 de marzo del 383: le fue imposible hacerlo con normalidad el día 9 ante la gran afluencia de público (Quacquarelli, 1982, 168).

la difusión del llamado *Testamento de los 40 mártires*[72], en el que éstos piden a los cristianos de la región que respeten la voluntad divina de enterrar juntos sus cuerpos. No obstante, incluso Gregorio de Nisa se enorgullecía de poseer algunas reliquias de los santos y de haber enterrado cerca de ellas a sus padres (*Ibid.* 784). El historiador eclesiástico Sozomenos (*HE*, IX,2) narra igualmente la invención de otras reliquias de estos mártires en Constantinopla gracias a las visiones que tuvo Pulqueria, hermana de Teodosio II, y su colocación final en la iglesia de san Thyrsus. De hecho, su culto lo difundió en occidente Gaudentius, obispo de Brescia, que en un viaje a oriente consiguió de la familia de Basilio algunas reliquias de estos mártires (Gaud. *Tract.* XVII, 14 ss. = CSEL 68, ed.Glueck). Solo algunas tradiciones tardías vinculan a los 40 mártires con la *legio XII fulminata*, asentada en la cercana ciudad de Melitene, y mencionan al general Agricolao como el responsable de llevar a cabo su interrogatorio y de someterlos a una serie de torturas que no mencionan otros textos.

El núcleo de verdad que pueda encerrar esta leyenda es imposible de dilucidar, aunque nada impide estimarla al menos como prueba complementaria de la purga ideológica llevada a cabo por Licinio en el ejército y de que éste ya contaba en sus filas con un nutrido contingente de soldados cristianos. No se explicaría de otra manera la popularidad de otras pasiones a las que apenas podemos dar ningún crédito histórico, como la de Gordius, centurión de Cesarea de Capadocia, la del *tiro* insumiso Marcelino, que fue martirizado con otros cristianos en Tomis (Ponto) o la de Teágenes, otro conscripto insumiso de Frigia e hijo de un obispo, cuyo diálogo con el tribuno de las tropas de Licinio, Zelicinzio, recuerda muy de cerca al del recluta Maximiliano y Dion: la *passio*, que nos ha llegado en tres recensiones muy parecidas (BHG 2416; BHL 8106 y 8107)[73], dice que Teágenes (Teógenes, según BHL 8107), hijo del obispo de Pario (Helesponto), fue obligado a servir en la *legio II Traiana* acampada en esta ciudad. Teágenes se negó a ello alegando que era cristiano y que solo podía servir al Rey de reyes. Su resistencia contó con el apoyo de Cristo y un coro de ángeles, que se le aparecieron en la cárcel y lo animaron a no tomar alimentos de los perseguidores. Las torturas ordenadas por

72. Texto en Knopf, Krüger y Ruhbach (1965, 116-119) y Musurillo (1972, 354-361).

73. Cf. texto griego y versión italiana en Pucciarelli, 1987, 311-312. Otras referencias en Fortina (1960, 20-21) y Crescenti (1966, 270-276). La traducción inglesa de las tres recensiones puede verse en Woods (1998).

el citado tribuno y por el *praepositus* Posidonio no hicieron mella alguna en su fe, y el propio Licinio decidió al final que fuese arrojado al mar. Impresionados por su entereza, los soldados que lo acompañaron para cumplir esta orden imperial se convirtieron enseguida y lo mismo hicieron poco después otros soldados de la legión. Mientras sus torturadores sufrieron el castigo divino, siendo ellos mismos víctimas de la crueldad de Licinio, el cuerpo de Teágenes fue rescatado del mar por un grupo de fieles y enterrado secretamente en la villa de un tal Adamantio. Posteriormente, su basílica martirial fue escenario de múltiples curaciones milagrosas. Como indicábamos en el capítulo anterior, esta pasión es inequívocamente ficticia, aunque algunos datos y personajes de la misma puedan reflejar la realidad histórica de la época en que se escribió, probablemente los años finales del siglo IV o inicios del V (Woods, 1998). Este historiador ha mostrado también su inspiración en el martirio de Teodoro de Amasia (BHG 1761) y en la figura legendaria del héroe Teágenes de Taros, a quien tal vez deba su nombre el mártir (Pausanias, *Descripción de Grecia*, VI, 11,2-9).

No menos difícil es valorar la trascendencia estratégica de la presencia cristiana en las legiones de Licinio. En realidad, como acertadamente subrayaron Jones y Gabba, la consideración más sobresaliente que cabe hacer de unos ejércitos tan heterogéneos desde el punto de vista religioso, es su unidad y disciplina. Ningún motivo ideológico o religioso parece afectarles, nada induce a la desunión. La fidelidad al soberano prevalece sobre la diversidad de credos y ritos[74]. La coexistencia pacífica entre militares de convicciones religiosas dispares es sin duda uno de los rasgos más característicos del turbulento siglo IV. Pero eso mismo reduce a sus justos límites el problema de la cristianización del ejército y explica por qué a partir de ahora la Iglesia institucional se inclina por soluciones oportunistas y de compromiso con el Imperio: en consonancia con ello, el rigorismo pacifista -que siempre fue marginal y minoritario- pierde toda su virtualidad práctica al integrarse en el imaginario religioso y literario de la época bajo el ropaje, sublime y contradictorio, del heroico soldado cristiano que renuncia a los combates de este mundo para alistarse en la *militia Dei*.

74. Nock, 1952, 226 ss. Jones, 1989, 39-40; Gabba, 1974a, 99-100. Recuérdese que desde la *lex Iulia Maiestatis* el ejército como institución y los soldados en particular estaban sometidos a la autoridad directa del emperador (Forni, 1953, 18-25).

4. LOS CRISTIANOS EN EL EJÉRCITO DE CONSTANTINO

Como no podía ser de otra manera, la fe y la política constantiniana marcaron profundamente las relaciones de la Iglesia con el Imperio y las actitudes de los cristianos hacia sus compromisos cívicos. En muchos aspectos, entre ellos el de la estimación cristiana de la profesión militar, lo que se produjo no fue tanto un cambio de los comportamientos cuanto un impulso y consolidación de tendencias que ya eran dominantes en el cristianismo antiguo. En este sentido, el hecho más relevante fue el pronunciamiento institucional de la Iglesia y del Estado sobre las relaciones de los fieles con el ejército y la guerra, pronunciamiento que viene a confirmar las hipótesis de colaboración mantenidas en este trabajo y hasta ahora sustentadas en testimonios aislados que en ningún caso podían considerarse oficiales, es decir, representativos de las comunidades de creyentes o de los órganos del Imperio.

La Iglesia se pronunció por primera vez a este respecto en el *Concilio de Arles* (agosto del 314), convocado por Constantino con el objetivo principal de resolver la querella donatista que acababa de estallar en el norte de África. En el canon 3, los padres sinodales acordaron excomulgar a los fieles que abandonasen las armas en tiempos de paz[75]. La medida no parece guardar especial relación con el cisma donatista, sino que debía interesar a otras comunidades. En la carta sinodal al papa Silvestre, los obispos reconocen, en efecto, haber tratado varias cuestiones de interés común, aun cuando la diversidad territorial suponía la existencia de costumbres locales que deseaban respetar. En cualquier caso, su testimonio es de una importancia excepcional, pues el concilio reunió obispos de varias regiones occidentales (África, Hispania, Galia e Italia) y, por añadidura, tenía el valor simbólico de ser el primero que se celebraba tras la conversión de Constantino y el reconocimiento oficial del cristianismo. Comparado con algunos postulados antimilitaristas de Orígenes o Tertuliano, la Iglesia formulaba aquí un desmentido tan radical de los mismos que algunos historiadores se han negado a aceptar la autenticidad histórica de este canon o han propuesto lecturas alternativas que disipan o mitigan

75. *Conciles Gaulois du IVe siècle* (*SCh* 241), pp. 23-24 y 48-49. Gaudemet da esta traducción del canon (*De his agitur etiam qui arma proiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione*): «Au sujet de ceux qui mettent bas les armes en temps de paix, il a été décidé de les tenir à l'écart de la communion». Bibliografía en pp. 27-32. La carta sinodal a Silvestre, que mencionamos más adelante, puede verse en las pp. 40-43.

el insólito militarismo de los padres conciliares. Pero ninguno de estos intentos puede sostenerse con criterios filológicos y por tanto, mientras otros testimonios no demuestren lo contrario, debe admitirse que los obispos reunidos en Arles respondieron a la política de Constantino castigando la deserción militar con la máxima pena, la excomunión, y proclamaron de este modo su voluntad de afianzar la incipiente alianza Iglesia-Estado en la esfera militar.

La expresión más controvertida es *in pace*. Dale (1882, 238 ss. y 281) la explicaba argumentando que quienes desertaban en tiempos de guerra eran castigados por la legislación militar y escapaban en consecuencia a la jurisdicción eclesiástica, explicación poco convincente por cuanto supondría una renuncia inexplicable e insólita por parte de la Iglesia a sentar doctrina moral bajo cualquier situación. Otros historiadores encuentran precisamente en la frase *in pace* la ratificación de que la iglesia primitiva defendía todavía las opciones pacifistas. Secrétan, Fritz y Bainton, entre otros, afirmaban que estas palabras demuestran que los cristianos solo militaron en servicios de policía, y por eso se les prohíbe abandonar las armas en tiempos de paz, cuando no estaban obligados a matar a nadie. De ahí la importancia de precisar *in pace*, pues en caso de guerra al cristiano siempre le sería moralmente legítimo, y hasta obligado, rechazar el uso de las armas: ésta sería la actitud adoptada por Martín de Tours cuando abandonó el ejército ante la inminencia de una batalla, como veremos en el capítulo siguiente[76]. Adelantándose a esta interpretación, ya en el siglo XI el canonista Ives de Chartres (Hefele-Leclercq, 1907, I, 282 ss.) corregía *«in pace»* por *«in proelio»*, y en algunos manuscritos de la época esta expresión (o la equivalente *in bello*) fue la que se difundió: dada la unidad entrañable del Estado y la Iglesia medieval, imbuidos ambos de parejo espíritu guerrero, la condición *in pace* del canon 3 ya no se entendía como una capitulación eclesiástica, sino como una reticencia inadmisible. La modificación tiene, pues, una lógica justificación historiográfica, pero, aparte de su arbitrariedad, tampoco ayuda a una mejor comprensión del texto sinodal y a la postre plantea más problemas de los que resuelve, pues en tal supuesto habría que preguntarse si era moralmente lícito derramar sangre, por ejemplo, en la represión de un tumulto, y emplear por tanto las armas no ya contra los enemigos de Roma sino contra los

76. Secrétan (1914, 364), Fritz (1941, col. 1977), Bainton (1963, 77). Una lectura similar del canon hacen Karpp (1957, 510) y Campenhausen (1968, 168). Cf. además Portolano, 1971, 11-12.

propios conciudadanos. Aún menos convincente es entender la expresión *in pace* como una alusión al tiempo de paz religiosa instaurado por Constantino[77]. Tampoco merece mayor crédito la hipótesis de que estas palabras se refieren a los gladiadores (y por extensión a todos los homicidas), como hacen los dos siguientes cánones, y que por tanto se deba cambiar la expresión *arma proicere in pace* por otra similar a *arma in alium conicere* (matar al prójimo)[78], pues todas estas lecturas alternativas del canon carecen de fundamento filológico: pocas veces en verdad un texto tan preciso y claro habrá merecido tantos esfuerzos para desvelar su significado evidente y para esgrimirlo además en apoyo de tesis antagónicas sobre la moralidad del servicio militar y de la guerra. Si fuera verdad, como pensaba A.Bayet (1934, 7 ss.), que en el seno de la Iglesia habían convivido respetuosamente dos tendencias contradictorias acerca del servicio militar durante tres siglos (una pacifista y otra belicista), Arles marcaría ciertamente el fin de esa doble moral y el primer intento serio de imponer la unidad (belicista) frente a la dualidad tradicional.

Desde este punto de vista, el concilio de Arles desautorizaba abiertamente los principios doctrinales y morales del pacifismo cristiano, pero la decisión tampoco debió sorprender a muchos si tenemos en cuenta la creciente presencia de fieles en el ejército desde principios del siglo III y su plena integración en la vida militar. Así lo creen al menos los historiadores que, como Harnack (1981, 100), consideran excepcionales los casos de deserción y que éstos, además, nunca gozaron de simpatías ni por parte de la Iglesia institucional ni menos aún de los militares cristianos. Por tanto, lo único que hizo este sínodo fue legitimar eclesiásticamente el comportamiento de la mayoría. Más sorprendente pudo ser, sin embargo, la dureza con que se castiga un comportamiento que, todavía en estas fechas, algunos estimaban propio de mártires y, por tanto, digno de imitación. Considerar la deserción un pecado tan grave como la idolatría o la prostitución es a todas luces desmesurado, y así debieron entenderlo no pocos fieles en un tiempo donde el rigorismo moral tenía aún muchos adeptos. Quizá concurriese alguna circunstancia excepcional, ignorada por nosotros, por la que los padres conciliares no se limitaron a desaconsejar, sin más, el abandono

77. Esta interpretación, apuntada por Hefele, fue aceptada con reticencias por Harnack (1981, 87 ss.).

78. Así lo entendieron ya Bigelmair (1902, 182) y otros historiadores de la época. Una expresión parecida es utilizada por el papa Dámaso cuando elogia la deserción de los mártires Nereo y Aquileo: *proiciunt clipeos falerasque telaque cruenta* (*Epigr.* 8,6).

de las armas. Es muy probable que fuera entonces cuando Constantino se estaba preparando para la lucha contra Licinio y que los obispos mostraran de este modo el apoyo a su causa, haciendo desistir a los cristianos más escrupulosos de cualquier veleidad antimilitarista. Mientras no podamos confirmar esta circunstancia, tampoco podremos juzgar históricamente la decisión del concilio, aunque no cabe duda que representa una grave concesión oportunista por parte de la Iglesia o al menos de algún grupo eclesiástico de occidente: pues si hasta entonces, como máximo, se había tolerado a los cristianos la profesión militar, ahora no solo se legitima moralmente, sino que además se condena con el máximo rigor a quienes no respeten sus reglas disciplinarias. Desde el punto de vista teológico, ninguna circunstancia histórica podría justificar que se elevase a la categoría de precepto cuasi religioso el compromiso con las armas. A no ser, claro está, que aceptemos ya en estas fechas un compromiso incondicional de la Iglesia con el Estado y demos por sentado que, en efecto, aquella traicionó el Evangelio de la paz y vendió su alma al Imperio[79].

No parece verosímil que unos cambios tan bruscos se produjesen en un tiempo tan breve. Teniendo probablemente en mente los conocidos casos de insumisión acaecidos en el norte de África pocos años antes (no en vano el concilio se reunió para tratar problemas especialmente graves en aquellas provincias), el concilio de Arles podría haber justificado su condena de la deserción con el argumento de que ya no era preceptivo participar en las ceremonias paganas. En tiempo de paz, porque desertar en tiempos de guerra era algo aún insólito entre los soldados cristianos, además de un acto ilícito penado con la muerte por la justicia ordinaria, según contempla el *Digesto*, 49,16,3 (13). Constantino había tomado a este respecto las medidas pertinentes y nada impedía a los cristiano cumplir escrupulosamente con sus propios rituales, aun cuando el ejército mantuvo muchas ceremonias del pasado, incluyendo el culto al emperador y a los símbolos militares, durante toda la dinastía constantiniana[80]. Eran tiempos de coexistencia y compromiso que los padres sinodales desean consolidar. Para ellos carece de sentido desertar, precisamente porque es viable la

79. Así, entre otros, Babut (1916, 225-252), A.Bayet (1934, 129 ss.) y Hornus (1960, 129-30). Cadoux (1919, 256-257) precisaba que no se excomulgaría a todos los fieles que abandonasen el ejército, pero admite que, cuando menos, el servicio militar quedó definitivamente legitimado y abierto a los cristianos.

80. Todavía Ambrosio (*De fide* II,16), a fines del siglo IV, alude a las águilas y pájaros que lideran las legiones.

práctica del cristianismo en el seno del ejército y nadie está ya obligado ni a militar ni a rendir culto a los ídolos. Ha pasado por tanto el tiempo de los mártires, aunque su recuerdo y sus relatos sean ahora recreados con más fantasía que nunca como estímulo espiritual para una época sin héroes.

La situación pudo ser muy distinta en la parte oriental del Imperio regida por Licinio, pues ahí los cristianos fueron mirados con desconfianza y tanto el ejército como la administración sufrieron tal depuración que ocasionalmente pudo hablarse, aunque fuera exageradamente, de una verdadera persecución. Esta circunstancia es clave para comprender el canon 12 del *Concilio de Nicea* (mayo del 325), convocado por Constantino para dar solución al conflicto arriano y a otras cuestiones de orden disciplinario y litúrgico. Una de ellas se refería a los soldados cristianos que habían abandonado los ejércitos de Licinio para evitar mancharse con las prácticas idolátricas que éste había impuesto en la milicia. Sin embargo, muchos decidieron luego volver a filas (cayendo por tanto en la apostasía), motivados no tanto por los privilegios de la profesión militar cuanto por las expectativas de botín y de ganancias fáciles, como parece deducirse de que incluso ofrecieran dinero y regalos para ser reenganchados (Hefele-Leclercq, I, 591-593; Harnack, 1986, 406). A ellos se dirigió el citado canon de Nicea con estas palabras: «Los que llamados por la gracia han manifestado su primitiva fe abandonando el cinturón (militar), pero después, semejantes a los perros que vuelven a sus vómitos, llegan a regalar dinero y beneficios para ser reintegrados en el ejército; esos deberán estar tres años entre los "audientes" y diez años entre los *substrati* <postrados>. Pero para estos penitentes hay que examinar sus sentimientos y la especie de su arrepentimiento. En efecto todos los que con temor, lágrimas, paciencia y obras buenas demuestren así con los hechos la sinceridad de una conversión real y no puramente aparente, esos tales al cumplir el tiempo de su penitencia entre los "audientes" podrán ser admitidos con los que oran, y del obispo depende el tratarlos con más clemencia. Los que soportan con indiferencia de suerte que la apariencia de entrar en la Iglesia es lo que les ha inducido a la conversión, habrán de completar el tiempo cumplidamente»[81].

Aunque el canon, como tantos otros textos del cristianismo primitivo, es en parte confuso para el lector moderno, caben pocas dudas de que

81. Traducción de Ortiz de Urbina (1969, 111 y 265). Con la referencia a estos regalos (*beuefikíois*, *beneficiis*), el canon introduce, 200 años después de Ignacio de Antioquía, una nueva palabra militar de origen latino en el vocabulario eclesiástico. Según Schürer, la penetración de conceptos militares es igualmente perceptible en el lenguaje rabínico

el Concilio de Nicea hacía una expresa declaración de fidelidad a Constantino y se limitaba a condenar las prácticas idolátricas de los cristianos que militaron en las legiones de Licinio. Eliminadas éstas, ningún obstáculo entibiaba la cálida concordia del cristianismo y el ejército. Así lo confirma el propio emperador en el largo edicto que dirigió a los provinciales de Palestina el otoño de 324. En lo que a nosotros interesa estipulaba lo siguiente: «a los que en otro tiempo fueron admitidos a los empleos militares y se les degradó de los mismos por el cruel e inicuo pretexto de que prefirieron confesar su reconocimiento a Dios a estar en posesión del rango que tenían, séales de su elección o reengancharse en el grado en que estaban a los que les gusta la vida militar, o llevar una existencia sin obligaciones con un retiro decoroso. Pues no dejaría de ser equitativo y congruente que el que ha dado pruebas de un tan gran coraje y resistencia frente a los peligros que ha corrido, disfrute, si quiere, ya del retiro, ya de la honrosa condecoración, a su elección» (*VC*, 2, 33)[82].

La alianza Iglesia-Estado quedó así definitivamente sellada y ningún obstáculo impediría ya a los *milites Christi* comprometerse sin reparos en las legiones del Imperio. Al contrario, la Iglesia exige a sus soldados que permanezcan en el ejército, creándose al poco la figura del santo militar (y hasta de los arcángeles militares), que les servirían como modelo idealizado de santidad: todos los cristianos vinieron a sentirse tan entrañablemente *milites*, que designaron como *pagani*, esto es, «civiles», a quienes no compartían su fe. El clero, sin embargo, quedaba liberado de tales compromisos mundanos, y acentuaba así su distanciamiento moral de la grey, una distinción que la historiografía protestante ha censurado a menudo como la marca hipócrita del catolicismo: «el Estado constantiniano permite que algunos de sus súbditos vivan de acuerdo con las exigencias de una íntegra moral cristiana. La Iglesia, por el contrario,

---

del período imperial. Cf. además Harnack (1981, 42, nota 14) y Butturini (1977, 198-202). Sobre la influencia de este canon en las decretales papales de Dámaso, Siricio e Inocencio I, prohibiendo el acceso al sacerdocio a quienes hayan servido en el ejército, cf. Bayet (1934, 190-191).

82. En realidad se trataba de una carta a los habitantes de todas las provincias orientales. Eusebio, lógicamente, reproduce la versión que llegó a Palestina (Millar, 1977, 592). Aunque estas medidas, incluida la restitución de la *honesta missio* a los soldados expulsados del ejército en los años anteriores, son también recordadas en detalle por Sozomenos (*HE*, I,9), la autenticidad de los documentos reproducidos en la eusebiana *Vita Constantini* ha sido muy debatida, según vimos anteriormente (nota 33).

admite que a la gran masa de los simples fieles no es necesario exigirles la práctica de virtudes heroicas, que nunca podrían cumplir y que además pondría en peligro el orden establecido en este mundo donde es necesario contemporizar con el mal. De este modo, la tensión fecunda de una fidelidad en la tierra queda sustituida por los dos extremos muertos de una vida perfecta, fuera del mundo para los unos y, para los otros, una vida ampliamente sometida a las reglas del pecado, pero redimida por la santidad de los primeros»[83]. Serán los monjes y la vida monacal quienes comenzarán pronto a perfilarse como el único reducto del pacifismo y de la purificación moral, aunque también a ellos acabará deslumbrando el modelo disciplinario de los ejércitos y hasta la eficacia santa de la violencia apocalíptica (Teja, 1999, 173 ss.). Tan fervoroso militarismo era en gran medida resultado del renovado espejismo milenarista, de la creencia, cada día menos ingenua, que el Reino de Dios era inminente, si es que no estaba ya materializado en el Imperio cristiano de Constantino. Cuando este espejismo se deshizo, sobre todo en Occidente, la Iglesia hubo de reencontrar una identidad más autónoma y prosaica, desligada de un Imperio que empezaba a mostrar síntomas alarmantes de decrepitud. La ciudad eterna de Dios necesitaba otro tipo de soldados, y la cuestión militar hubo de replantearse nuevamente y con criterios totalmente renovados.

5. LA TEOLOGÍA CRISTIANA DE LA VICTORIA

Tanto la Iglesia como Constantino obtuvieron ventajosos resultados con la legitimación del cristianismo. El emperador pudo servirse de ella para consolidar su poder en las provincias orientales, las más cristianizadas, y recomponer la unidad del Imperio. Pero en no pocas ocasiones sus objetivos parecen más espirituales, como si Constantino se comprometiese exclusivamente en «guerras justas» (lo cual siempre se da por supuesto y se niega siempre a sus enemigos[84]), y motivado además por su fe cristiana

83. Cf. Hornus (1960, 139-140) y Campenhausen (1968, 169), sin el radicalismo de aquel. A los historiadores católicos se les reprocha, además, minimizar el rechazo del servicio militar por parte de las comunidades primitivas para solapar así las contradicciones entre la disciplina eclesiástica anterior y posterior a Constantino. En contra, Pucciarelli, 1987, 66-67.

84. Eusebio, *HE*, IX, 9,1-2; 10, 2, 14; 11,1; X,8,3; *VC*, I,50,1; II, 10,8. Lactancio, *De mortibus*, 43,1. *Paneg. lat.* X, 9,3,5; 10,3, etc.

y en beneficio exclusivo de la misma. Así es como Eusebio presenta su guerra contra Licinio y así es como han interpretado su política algunos historiadores modernos. En realidad, como ya hemos señalado, religión y política se hallan inextricablemente unidas en la mentalidad de los antiguos. En este aspecto, Constantino no fue una excepción. Ni tampoco Eusebio de Cesarea, el mejor cronista espiritual de su obra, pues no en vano fue una de las personas que mantuvo más largas y estrechas relaciones con el emperador, sobre todo a partir del 320: muestra de ello es que conservó 4 cartas personales de Constantino (*VC*, III 52, 61; IV 35, 36) y pronunció 3 discursos en su presencia (*VC*, I 1, IV 33 y 46). Sin embargo, fue al final de su vida cuando Eusebio se superó a sí mismo, a Lactancio y al propio emperador como narrador entusiasta del triunfo del cristianismo. Lejos y obsoleta quedaba la piadosa tradición apologética que reclamaba un espacio en el Imperio para los cristianos, como reconocimiento a sus patrióticas plegarias en pro de la *res publica* y de sus éxitos en el campo de batalla. En los libros finales de su *Historia Eclesiástica*, en su *Vida de Constantino* y sobre todo en su célebre discurso pronunciado en los *tricennalia* del 335[85], Eusebio elabora una compleja teología de la victoria (y de la historia) que daba cuenta de los prodigiosos cambios acaecidos en los decenios iniciales del siglo IV por la intervención directa del dios cristiano contra las tropas de los impíos Majencio y Licinio. El emperador triunfante era elevado a la categoría de mano ejecutora de la voluntad divina y se adelantaba lo más esencial de un postulado político-religioso de singular trascendencia histórica: la misión principal del emperador no es servir al Estado, sino a la Iglesia[86].

85. Recuérdese que el discurso de los *tricennalia* se reproduce en los capítulos 1-10 de la *Oratio de laudibus Constantini*, y fue probablemente pronunciado el 25 de julio del 335, la última vez que Eusebio vería al emperador: cf. Grégoire (1938, 568 y 1953, 472); Quasten (1968-1981, II, 365) y H.A. Drake (When was the *de laudibus Constantini* delivered?, *Historia* 24, 1975, 345-56), quien propone el 25 de julio del 336. En este «documento verdaderamente extraordinario» puede verse «casi completamente desarrollada la teología del imperio cristiano» (Ste Croix, 1988, 465), pero ya Baynes (1960, 168 ss.) observó que Eusebio se inspiró en numerosos tratados helenísticos sobre la realeza y también se han encontrado estrechos paralelismos con los panegiristas latinos (Seston, 1936, 378-9; Storch, 1971, 153 y n. 92).

86. Es problemático precisar cuándo se configura la teoría occidental de «las dos espadas», aunque, de manera poco rigurosa se pretenda remontar a Orígenes y a algunas actitudes de los primeros apologetas (Gaspary, 1979). Para Frend, es ya perceptible en la carta de Osio a Constancio el año 356 (Atan. *Hist.Arian.* 44) reclamando plena autonomía para la Iglesia. Ste Croix, en cambio, la retrasa al siglo XI y no la cree definitivamente

Eusebio describe, en efecto, la marcha hacia el poder de su héroe como una gran empresa religiosa, diseñada por dios, que ha de culminar en la instauración de un reino terrenal construido a imagen y semejanza del Reino celestial que preside Cristo. A sus ojos, la victoria de Puente Milvio fue la primera que se obtuvo gracias al concurso divino, parangonable hasta en su desarrollo material con el triunfo mosaico del Mar Rojo. La victoria posterior y definitiva sobre Licinio se describe en términos similares, como si éste fuese la bestia apocalíptica del mal, cuya muerte inicia la nueva era. La escenificación principal del drama tiene lugar con ocasión de la batalla final entre ambos emperadores, el uno recurriendo a las potencias demoníacas del paganismo, el otro buscando inspiración en la tienda que había levantado fuera del campamento, donde se reunía con sacerdotes y fieles cristianos para invocar la asistencia de su dios (*VC*, II, 12,1). Sus esperanzas no fueron defraudadas. También ahora le asisten poderes sobrenaturales, simbolizados en el *labarum*, que propician su triunfo: dios hacía invulnerables a sus portadores y sembraba la confusión y el pánico en las filas enemigas (*VC*, II, 6 ss.; *De laudibus* IX). Según Eusebio, la fe de Constantino alcanzó por momentos cotas de encendido misticismo, pues creía que «no se necesitaban lanzas ni armamentos, ni dependían las propias esperanzas de la robustez física; por el contrario, reconocía al Dios universal, dador de todo bien, y más aún, de la misma victoria, al que estaban obligados a responder con las oraciones prescritas, elevando en alto al cielo las manos, y más alto aún los ojos del espíritu (...). El mismo emperador en persona enseñó a todos los soldados la plegaria, dando orden de que todos la recitaran en latín, de la siguiente manera: "Solo a Ti te conocemos como Dios, a Ti te reconocemos como

---

expresada hasta Bonifacio VIII en 1302 (bula *Unam sanctam*, que considera ambas espadas bajo control último de la Iglesia). Antes, lo más parecido es la carta del papa Gelasio (*Ep.* XII) al emperador Anastasio en 494, en la que dice: «dos cosas gobiernan este mundo: la autoridad sagrada (*auctoritas sacrata*) de los pontífices y el poder real (*regalis potestas*). De éstas, los sacerdotes llevan la mayor carga, pues deben rendir cuentas al Señor incluso por los reyes... Aunque tú superas en dignidad a la raza humana, debes inclinar tu cabeza ante los ministros de las cosas divinas y de ellos recibes las condiciones de tu salvación... En estas cosas, por tanto, tú dependes de su juicio, no ellos del tuyo». A pesar de estas palabras, el conjunto de la carta y las relaciones que éste y los siguientes papas mantuvieron con los emperadores prueban que todavía estaba vigente el principio básico de la teoría helenística del poder, es decir, que el emperador era una especie de vicario de Dios en la tierra. Cf. Ste Croix (1988, 469 ss.), F. Dvornik (Pope Gelasius and Emperor Anastasius I, *Byzantinische Zeitschrift* 44, 1951, 111-116, esp. 113 ss.) y Gaudemet (1958, 498-506).

soberano, a Ti te invocamos como Valedor, de Ti obtenemos las victorias, por Ti somos superiores a los enemigos, a Ti damos las gracias por los pasados beneficios, en Ti también confiamos como <dispensador> de los venideros, de Ti todos somos suplicantes, rogamos séanos conservado el tiempo más largo posible, a salvo y victorioso, nuestro emperador Constantino, así como sus piadosos hijos"[87] (...). Finalmente, hizo que se reprodujera sobre las mismas armas el símbolo del salvífico trofeo, y que ninguna estatua de oro figurara a la cabeza del ejército en campaña, cual era su prístina costumbre, sino solo el salvífico trofeo» (*VC*, IV, 19-21)[88]. Como era de esperar, tras la derrota de Licinio sus partidarios «aceptaron con los hechos al Dios de Constantino, fuere cual fuere, y a ése acordaron reconocer como verdadero y único Dios» (*VC*, II, 18). Para el pacifista Hornus (1960, 136), se convertían en cristianos por pura idolatría, como cuando Tchang Kai-chek hacía bautizar a sus tropas con una manguera...[89]

Asi pues, al final de su vida Eusebio no solo está convencido de que la victoria certifica la autenticidad del dios verdadero («fuere cual fuere») y que el protagonismo del hombre es en el fondo irrelevante, sino que establece además un paralelismo tan estrecho entre el emperador y el Logos que el triunfo militar del primero no es sino una prueba del favor divino, una especie de recompensa y de reconocimiento por su piedad (Storch, 1971, 145-148). Todos los reinos de la tierra han sido, según él, un mero reflejo del Reino celestial. El Imperio romano se ha aproximado aún más a ese modelo por haber triunfado sobre la caótica poliarquía anterior y haber instaurado una monarquía única: la perfección, sin embargo, solo se alcanza cuando los hombres, gracias a Cristo, llegan a conocer la auténtica naturaleza del Reino divino y la descubren en el Imperio cristiano

87. La fórmula final de esta súplica se repetirá durante siglos en la liturgia para pedir a Dios por la salvación del emperador de turno: *Domine salvum fac imperatorem nostrum X* (Vacandard, 1914, 162).

88. Este «símbolo salvífico», en forma de crismón, fue realmente reproducido sobre algunos escudos, según puede constatarse en diversos testimonios escultóricos y musivarios. La mayoría de los historiadores cree que sólo se usó en escudos especiales del emperador y durante los siglos IV-VI (Frank, 1969, 140-141). Sin embargo, W.Woods (Eusebius, VC 4.21, and the *Notitia Dignitatum*, en *Studia Patristica*, 29, 1997, 195-202) ha probado que los escudos con el crismón eran distintivos de la guardia imperial, probablemente de la más antigua de las *scholae palatinae*, la *schola scutariorum prima* de ambas partes del Imperio.

89. Pasajes como éste han hecho pensar que «les légions étaient peuplées de chrétiens» (Combes, 1927, 260), pero esta deducción parece algo exagerada.

de Constantino y en su Iglesia (Cranz, 1952, 52 ss. Farina, 1966, 131 ss.). Eusebio debe por eso transmitir la idea de que Constantino había conquistado el mundo y era por tanto el mayor gobernante de la historia. Consecuentemente, el Logos se presenta ahora como arquetipo político del emperador y éste no es sino una imagen de Aquel. En cierto modo, ello suponía la degradación teológica del Logos a simple general de los ejércitos celestiales, *magister militum* del Padre mientras que el emperador es elevado a una condición cuasi divina como general de Cristo en la tierra, rey al fin de un Imperio romano modelado a imagen del imperio celestial. Por eso Eusebio nos muestra a un emperador convencido de que sus victorias no dependen del valor y de la disciplina militar, las viejas virtudes heredadas de la República, sino dè la oración y de la protección divina. En su arrebato místico, el historiador llega aún más lejos: en tanto que elegido por el propio dios, todas las virtudes del emperador son emanaciones divinas y por tanto sus victorias no son sino epifanías o manifestaciones del poder celestial, un poder que habita en el emperador y lo convierte en un «soldado invencible»[90]. De ahí que los combatientes no deban confiar en sus fuerzas físicas, sino en el Dios del universo, y que el emperador nunca aparezca preparando tácticamente la batalla o luchando en ella, sino simplemente participando de la victoria (*De laudibus* II, III, VII, IX). En este contexto ideológico, el combate contra los enemigos impíos, contra los bárbaros y contra los demonios es para él equiparable, aunque unas veces se libre en el ámbito visible y otras en el invisible, pues los enemigos visibles no son sino instrumentos de los demonios ligados al culto pagano (*VC*, II 26; *De laudibus*, VI, VII, VIII). «A los sármatas -recuerda Eusebio- fue el mismo Dios quien los lanzó a los pies de Constantino» (*VC*, IV,6), y cuando este emperador, al final de su vida, puso en marcha la campaña contra los persas, «mantuvo al corriente de la operación a los obispos de su Corte, preocupado por la necesidad de que lo acompañaran, en calidad de coadjutores imprescindibles, sacerdotes que cuidaran de la sagrada liturgia. Ellos le respondieron que con todo entusiasmo le seguirían y que... combatirían a su flanco con oraciones elevadas al Altísimo» (*VC*, IV,57). No es, pues, sorprendente que para

90. Es significativo que Eusebio solo le aplique el título de *Victor* (*VC*, 2,19), que había reemplazado al de *Invictus* (hasta entonces usual en el protocolo imperial). Tras su victoria sobre Licinio, Constantino lo utilizó como un auténtico *prenomen* en lugar de *Imperator* (Piganiol, 1932, 146; Gagé, 1933, 393; Chastagnol, 1982, 124; McCormick, 1990, 103-104).

Sapor II fuese ya lo mismo combatir a los romanos que a los cristianos: de hecho, Constantino le escribió una larga misiva de contenido religioso, proclamándose conocedor de la verdadera religión, portador de la fuerza del dios verdadero al que está consagrado su ejército... (*VC*, IV, 9. Cf. Gurruchaga, 1994, 339, n. 13).

Con estas ideas grandiosas y optimistas Eusebio cree vivir una nueva era, los *tempora christiana* donde Dios y hombre se reconcilian y las tierras se someten al Dios único. Esta es la naturaleza y la misión del Imperio romano, cuya existencia misma no es sino una consecuencia del triunfo del cristianismo. Por eso no duda en calificar a Roma de «reino de paz» frente al Estado en guerras propio de la época anterior, demoníaca y pagana (Cranz, 1952, 55-56; Storch, 1971, 152): «Soy de los que piensan -afirma Constantino en su carta al pueblo de Antioquía- que el que más se esfuerza por la paz es superior a la misma victoria» (*VC*, III 60,4. Cf. *De laudibus*, XVI,6). La antiquísima creencia grecorromana (y también bíblica, por supuesto) de que la victoria y la paz son dones divinos no hace, pues, sino reforzarse tras el triunfo del cristianismo. Éste cambia los ritos y la mitología, pero no la mentalidad mágica ni la teología: los auspicios son sustituidos por los sueños o la consulta a hombres santos, los *vota* en el campo de batalla por oraciones y las ceremonias de acción de gracias por sacrificios eucarísticos. Sabiéndolo o no, Eusebio renovaba la vieja concepción pagana del Imperio y del emperador[91] y esto explica que su excelso ideario nunca le hiciese perder el sentido de la realidad más descarnada: pensemos, por ejemplo, en su aprobación de la tortura y ejecución de los delincuentes (*Prep. Ev.* 4,2; *HE*, IX,9,5 ss.) o en la alta estima que muestra hacia las legiones, según se aprecia en su amonestación a Maximino Daya porque no solo inducía al robo y a la avaricia a sus oficiales sino que además debilitaba a las tropas con su mal ejemplo: «Al ejército lo incitaba con toda clase de placeres e intemperancias a enervarse de molicie, y provocaba a los gobernantes y comandantes militares a echarse sobre sus súbditos con rapiñas y avaricias, teniéndolos poco menos que por compañeros de tiranía» (*HE*, VIII, 14, 11. Cf. Harnack, 1981, 87). En sentido contrario, Eusebio no escatima adjetivos para hacer resaltar las virtudes militares de Constantino y su inmensa popularidad entre los soldados, desde su proclamación en York hasta sus funerales en Constantinopla, que él describió en toda su pomposidad: «Los tribunos y los

91. Cf. Gagé (1933a, 1 ss.); Campenhausen (1974, 86); Azkoul (1971, 431 ss.); Heim (1992, 323 ss.).

centuriones lloraban por el salvador, el protector, el bienhechor, y el resto de las tropas se acercó también como una grey, en reverente orden, para despedir, en la añoranza, al pastor bueno (...). Los soldados levantaron el cadáver y lo depositaron en una urna de oro, que recubrieron con la púrpura imperial, transportándolo a la ciudad que lleva el nombre del emperador; a continuación lo colocaron sobre un alto <catafalco>» (*VC*, IV, 65-66)[92]. Tan abundantes y prolijos detalles militares le permiten contemplar con optimismo la sucesión de Constantino y el futuro del Imperio, pues éste tenía asegurada la paz y el bienestar en la unidad de la Iglesia y del ejército[93].

La posibilidad de que fuera el propio emperador el principal paladín de la teología cristiana de la victoria no debe en absoluto descartarse. De hecho, los escritos conservados de Constantino son suficientes para incluirlo en la nómina de autores cristianos de la época, su pensamiento político-teológico es sin duda mucho más elevado que el de la mayoría de sus coetáneos y hasta cabe pensar si acaso no fue él maestro de sus más célebres consejeros, como Lactancio o Eusebio (Heim, 1978, 55 ss.). En su obra escrita, transmitida por estos autores o bien en forma de leyes[94], Constantino se muestra convencido de que la victoria es un don de la divinidad y que ésta es ante todo la potencia guerrera que decide la suerte del combate[95]. Por eso, coincidiendo plenamente con Lactancio y con sus antiguos colegas en la tetrarquía, en particular Diocleciano, Galerio y Licinio, el emperador no se considera a sí mismo un dios, pero sí partícipe del imbatible poder celestial (*VC*, IV 9; II 24, 42; 46). Su originalidad se limita, en esencia, a haber optado por Cristo como sus predecesores lo hicieron por Hércules, Júpiter o Marte. No sorprende, por tanto, el decreto ya citado permitiendo a los soldados cristianos el rezo dominical, como si ello fuese un servicio al Estado, pues había observado la suerte

92. Esta popularidad era extensiva a sus amigos y a todos los gobernados (*VC*, I,9). También Lactancio (*De mortibus*, 25,2; 27,36), como ya hemos señalado, destaca el carisma militar de Constantino, hasta tal punto que Galerio se vio forzado a reconocerlo como césar en el 306 y como augusto al año siguiente, por temor a que sus propios ejércitos se pronunciaran en favor del emperador cristiano. Cf. Barnes, 1973, 29 ss.

93. Helgeland (1979, 815). En cambio MacMullen (1986, 225) solo ve en los textos citados un grave error de cálculo de Eusebio, incapaz de percibir la guerra civil que se avecinaba.

94. Cf. una relación completa de las mismas en Heim, 1992, 37-38.

95. *VC*, II 28; III, 7; 12,2; *HE*, X 5, 21; X 7,1. Cf. otros ejemplos en Heim, 1992, 39, n. 14 y 88.

que aguardaba a quienes menospreciaron la justicia o no reconocieron al Omnipotente: «a muchos de sus ejércitos los vieron sucumbir, a no pocos trocarse a la fuga y todas sus confrontaciones bélicas concluir en la derrota más ignominiosa» (*VC*, II 26, 2). Su «educación romana» explica por lo demás que no se interese tanto por las disputas ideológicas como por la unidad del culto cristiano y el servicio que éste pueda rendir al Estado (Farina, 1966, 236 ss. Millar, 1977, 597), y quizá por eso a él le guste presentarse como el «obispo de los de fuera», expresión ambigua ciertamente, pero que trasluce su vocación universalista e integradora no solo en el ámbito estrictamente político, sino también en el religioso (Seston, 1947, 127 ss. Straub, 1957, 678 ss. Farina, 1966, 312-319). Al dar tanta importancia a la voluntad divina y minusvalorar la vieja *virtus* republicana o el coraje en la acción, Constantino traiciona el legado espiritual del clasicismo y al mismo tiempo le da un nuevo hálito de vida. El efecto inmediato más visible fue el fortalecimiento político de la figura imperial, tan zarandeada tras la larga serie de usurpaciones y guerras civiles que sufrió el Imperio durante el siglo III. Recuperada la dignidad de épocas pasadas, el príncipe se reviste de una aureola sobrenatural desconocida por los emperadores paganos, a los que solo se rindió culto tras su muerte. No es éste un juicio historiográfico desmesurado. Baste recordar que Constantino fue enterrado en la iglesia de los Santos Apóstoles de Constantinopla, rodeado de doce cenotafios dedicados cada uno a un apóstol, como si él fuese el decimotercero (MacCormack, 1981, 117-119). Y no menos elocuente es el juramento que, según Vegecio (*Inst. mil.* II,5), compromete al soldado cristiano con la milicia: «por Dios, Cristo y el Espíritu Santo, y por la majestad del emperador, que, por voluntad de Dios, debe ser amada y venerada por toda la raza humana... pues cuando el emperador recibe el título de augusto, ha de tenérsele una devoción llena de fe, como si de una divinidad presente en la carne se tratara... pues los civiles y los soldados sirven a Dios cuando aman, llenos de fe, al que reina con la autoridad de Dios»[96].

96. Cf. Heim, 1992, 51 y Nock, 1982, II, 658. Como ha mostrado Ste Croix (1988, 465 ss.), estas especulaciones político-religiosas servían para legitimar, bajo la capa sacrosanta del emperador, la creciente opresión social: por eso, en los siglos siguientes, toda nueva exaltación de la figura imperial coincide con la imposición de nuevas cargas al pueblo, destinadas normalmente a sufragar el enorme derroche en gastos militares. Cf., en este mismo sentido, A. Cameron (Images of authority: elites and icones in late six-century Byzantium, *Past and Present* 84, 1979, 3-35).

IX. EL IMPERIO CRISTIANO: VIOLENCIA Y EVANGELIZACIÓN

Los decenios que siguen a la muerte de Constantino en el 337 conocieron una acelerada difusión del cristianismo en todas las capas de la sociedad y en todas las instituciones del Imperio. Las medidas de Juliano el Apóstata (361-363) en favor del paganismo solo sirvieron para probar que la piedad tradicional romana, incluso en su expresión más culta y henoteísta, era ya una causa perdida que apenas interesaba a un puñado de patriotas y filósofos atrincherados en el viejo Senado de Roma y en la nostalgia de un pasado esplendoroso que nunca habría de volver (Frend, 1986, 593 ss.). El 27 de febrero del 380, Teodosio promulga el célebre edicto de Tesalónica en el que se proclama el trinitarismo como única ortodoxia cristiana (*CTh*, XVI, 1,2) y poco después, el 24 de febrero del 391, decreta la prohibición formal de los sacrificios y cultos idolátricos (*CTh*, XVI, 10,10), quedando de este modo fuera de la ley los rituales clásicos y las sectas heréticas. El siglo IV, que se había iniciado con la más feroz de las persecuciones contra el cristianismo, termina así con su triunfo total. Pero el precio pagado por tan extraordinario éxito fue muy alto. La doctrina de Jesús, que en sus orígenes era un mensaje sencillo de salvación, desprovisto de ceremoniales y sutilezas teológicas, se ha transformado en una religión ritualista, a la manera grecorromana, y en una dogmática tan intrincada que ni los propios fieles aciertan a percibir con nitidez la frontera entre la ortodoxia y la herejía. Sobre todo, porque el dogma no emana del estudio bíblico sino de una praxis clerical apoyada por el emperador y por los poderes públicos. De ahí que el hereje sea identificado con un insurgente político y hasta con un traidor, una especie

de bárbaro interno al que hay que combatir con el mismo empeño y contundencia. El siglo IV es por eso una época de grandes conflictos doctrinales que se saldaron de manera diferente en las dos partes del Imperio: en Oriente, el cristianismo bizantino asumió la doctrina eusebiana y cesaropapista, de fondo esencialmente arriano, y el emperador mantuvo su posición de privilegio como dirigente eclesiástico. En Occidente, en cambio, el arrianismo fue derrotado y solo pervivió entre los pueblos bárbaros enfrentados al Imperio. La Iglesia trinitaria se constituyó de algún modo en la más legítima heredera de Roma y no tuvo ningún reparo en identificar a herejes y bárbaros como el enemigo común de la tradición y del Estado. La situación era de una extraordinaria complejidad, pues la defensa del decrépito Imperio recaía cada vez más en manos de federados germanos y el propio ejército romano era ya en su mayor parte un ejército de bárbaros. Se entiende así el cambio doctrinal de Agustín, ya avanzado el siglo V, del que hablaremos más adelante. Pero adelantemos que los problemas estuvieron más en la mente de los teólogos que en la práctica cotidiana: si hay algo realmente sorprendente en estos años turbulentos del Bajo Imperio es precisamente la tolerancia religiosa que viven sus ejércitos, una tolerancia rayana en la indiferencia, aunque no siempre gozara de un explícito reconocimiento legal. No menos sorprendente es la paradójica conversión al catolicismo de los bárbaros arrianos tras su triunfo sobre el católico Imperio de Occidente. Una vez más, los vencedores asumen la fe de los vencidos. En este caso no podemos decir que su doctrina fuese más rudimentaria, pues ya se ha señalado que el bizantinismo se caracterizó políticamente por su praxis eusebiana y es bien sabido que el arrianismo no es en sustancia sino la expresión teológica más pura de la sabiduría griega (Peterson, 1966, 27 ss. Momigliano, 1996, 234 ss.).

A estas complejidades y contradicciones ideológicas se suman unos comportamientos prácticos igualmente heterogéneos y difíciles de explicar históricamente. Clérigos que se hacen militares, militares que se hacen clérigos, magistrados que acumulan cargos eclesiásticos y civiles y una Iglesia que condena estas prácticas sin demasiado éxito. Una época de guerras y barbarismo que conoce por primera vez la presencia de obispos en los ejércitos, no en calidad de sacerdotes o capellanes sino de guerrilleros y capitanes. La Iglesia es muy consciente de que sus privilegios y, a veces, su propia supervivencia frente a enemigos internos o invasores bárbaros, dependen de las fuerzas armadas. La evangelización misma terminó imponiéndose con métodos coactivos y policía-

cos[1]. Por eso no sorprende que se siguiese recurriendo con frecuencia a las metáforas militares como ilustración de los más altos anhelos espirituales, como vemos en Basilio, en Jerónimo, en Dámaso, en Paulino y aún en Sisebuto, el más sublime de los reyes visigodos de Hispania (*Vita Desiderii*, 8, 16-17, 19. cf. Crescenti, 1966, 66 ss.). Es cierto que la literatura patrística es riquísima en alusiones a la paz, pero ésta ya no se persigue con el amor evangélico de los primeros siglos, sino como garantía de poder para la Iglesia y el Estado. La suerte de ambos se siente inextricablemente unida: en su *oratio* 22 sobre la paz, escrita el año 379, un desinteresado Gregorio de Nacianzo cree ver la explicación de los males que sufre Roma (invasiones, guerras, muertes...) no en la cobardía de sus defensores, sino en la impiedad y en las divisiones doctrinales de la Iglesia (Zampaglione, 1973, 268 ss.). Lo que en el fondo preocupa no es, por ende, la paz, sino la seguridad. De ahí el cúmulo de reflexiones religiosas sobre la «guerra justa» y la «teología de la victoria», que hizo de Cristo un dios marcial cada vez más parecido al Yahvé bíblico y más distante del que predicó la mansedumbre en el Sermón de la Montaña. Toda la vida de Jesús, incluso sus actos terrenales de apariencia más trivial, se convirtieron en una manifestación de poder y de gloria divina que reduplicaba el poder y la gloria de los príncipes: en sus representaciones plásticas y en las descripciones literarias de los Padres, el nacimiento de Cristo se equipara al *natalis dies* del emperador, el Domingo de Ramos y la entrada en Jerusalén al triunfal *adventus* imperial, la cruz y el lábaro a los trofeos de la victoria. La resurrección y ascensión a los cielos, e incluso su crucifixión, se han transformado en la expresión culmen del triunfo sobre las fuerzas del mal, identificadas sin sutilezas con los enemigos del Imperio. Y todo ello acompañado de la correspondiente parafernalia bélica o del protocolo cortesano o de las aclamaciones populares (Chaffin, 1975, 10-11). Este barroquismo doctrinal y la presencia habitual de cristianos y clérigos en el ejército son uno de los rasgos más importantes del Bajo Imperio. En terreno tan propicio arraigarán conceptos nuevos, cuya trascendencia es difícil exagerar, como el ya señalado de *Christus victor*, *rex* y *dominus universorum*, el de guerra justa y el postrero de guerra santa o cruzada que dominará hasta los tiempos modernos. Esta contemplación militarista

1. Cf. McMullen, R. (1984) *Christianizing the Roman Empire (100-400)*, New Haven, 59 ss. y Sotomayor, M. (1982) Penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardorromana y visigoda, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medievo*, XXVIII, Spoleto, 639-83.

del cristianismo interesará de manera especial a los pueblos bárbaros que estaban fraguando un nuevo orden político en Occidente y tenían puestas todas sus esperanzas en la victoria frente a los numerosos contrincantes que se disputaban las antiguas provincias romanas. Para ellos, Jesús no podía ser un mesías de la paz y del perdón, sino el dios de la guerra, tal y como lo sintió el rey franco Clodoveo cuando, al ver que sus tropas eran superadas por los alamanes, lo invocó de esta guisa: «Oh Cristo, tú que según dicen das la victoria a quienes confían en ti, yo solicito devotamente la gloria de tu asistencia; si me concedes la victoria sobre estos enemigos... creeré en ti y me haré bautizar en tu nombre. He invocado a mis dioses pero... no me han ayudado; creo que no tienen ningún poder pues no acuden en auxilio de sus servidores» (Gregorio de Tours, *HF*, 2.30). Las palabras de Clodoveo recuerdan ideas antiquísimas, pero ahora están a punto de alimentar un ideario de cruzada que solo madurará en plena Edad Media. Este mismo rey iniciará las hostilidades contra los godos de Alarico en la Galia como una guerra de religión contra los arrianos, gozó del apoyo del episcopado católico y obtuvo la victoria decisiva de Vouillé (507) bajo el amparo de san Martin (Gegorio de Tours, *HF*, 2.37).

Por su extraordinaria amplitud y riqueza documental, en este capítulo trataremos toda esta problemática a manera de epílogo, a pesar de su inevitable extensión, con la única pretensión de destacar las consecuencias principales de la revolución constantiniana y de constatar cómo en el Imperio cristiano solo tendrá cabida marginal, cuando no herética, cualquier opción pacifista que reivindicase para sí la ortodoxia evangélica.

1. *CHRISTIANA TEMPORA*

Los emperadores de la dinastía constantiniana (337-363) pasaron la mayor parte de sus reinados inmersos en guerras civiles donde cada bando solía identificar sus aspiraciones políticas con determinadas opciones religiosas: católico Constante, arriano Constancio, pagano Juliano. La propaganda oficial no siempre reflejó, en toda su fuerza, estas discrepancias doctrinales. Es cierto que las divinidades paganas dejan de aparecer en la monedas de Constantino desde el 312, con la excepción del *Sol invictus*, que se mantuvo hasta el 317 aproximadamente y al que ocasionalmente acompañaba algún símbolo cristiano (Mattingly, 1955, 62 ss.). Pero durante la primera mitad del siglo IV, tanto los tipos monetarios como

los tópicos literarios prefieren fórmulas religiosas de carácter sincretista, que pudiesen interpretarse en sentido pagano o cristiano, como se aprecia en la consagración de Constantinopla. Según señalamos anteriormente, la tipología cristiana solo se difunde profusamente durante la guerra civil del 350-353: Vetranio, general simpatizante de la dinastía constantiniana, acuñó monedas de bronce con la figura del emperador sosteniendo el *labarum* y con la leyenda *HOC SIGNO VICTOR ERIS*. También el usurpador Magnencio, aunque tenido por pagano, reprodujo en una moneda de bronce el monograma de Cristo con las letras alfa y omega y la leyenda *SALUS DD NN ET CAES*, pretendiendo ganarse de este modo el reconocimiento de Constancio. Estos recursos propagandísticos prueban que el cristianismo, lejos de percibirse como una doctrina antimilitarista, se difunde como la religión de los ejércitos y del Imperio, siendo especialmente significativo que las monedas de Juliano apenas muestren la reacción pagana de la época: simplemente vuelven al lenguaje neutral sobre la victoria, la paz o la esperanza (Mattingly, 1955, 68).

Dado que los emperadores del siglo IV pretenderán imponer como ortodoxia su propio Credo, las luchas por el poder se presentarán las más de las veces, en el plano religioso, como un enfrentamiento entre el catolicismo trinitario y el arrianismo. Es un testimonio indirecto, pero muy elocuente, de la creciente debilidad social del paganismo, lo que explica tanto su papel secundario en las confrontaciones políticas (con excepción de los breves reinados de Juliano y Eugenio) como la relativa tolerancia que disfrutó en medio de las encendidas disputas doctrinales entre las diversas facciones cristianas (Fernández Ubiña, 1997, 221 ss.). Esto no quiere decir que la religión romana tradicional quedase al margen de la animadversión cristiana. Ya los hijos y sucesores de Constantino -Constante, emperador de Occidente (337-350) y Constancio, emperador oriental (337-361)-, promulgaron diversos edictos prohibiendo las prácticas rituales privadas, so pretexto de contaminación mágica (*CTh*, XVI,10, 2-6), y no pocos cristianos pensaron que había llegado el momento de pasar a la ofensiva y acabar con el paganismo, cuyos ritos presidían todavía la vida oficial, el calendario sagrado y las fiestas populares. El mejor representante de esta tendencia beligerante es Fírmico Materno, un cristiano convencido de que el Imperio romano debía ponerse ya bajo la férula de su dios. En torno al año 350, movido por estas ideas, Fírmico escribe a Constante y Constancio el panfleto *De errore profanarum religionum*, pidiéndoles que terminasen con el culto pagano, por ser un conjunto de locuras y vicios, cuando no una imitación demoníaca del cristianismo.

Su alegato, primer testimonio cristiano en pro de la guerra santa (Moffatt, 1918, 671), atestigua la vigencia del paganismo en algunas capas sociales, en particular la creencia de que las divinidades clásicas son las verdaderas protectoras de Roma y la garantía de su inmortalidad (*De errore prof. rel.* 15, 2,3). De ahí su interés en advertir a los emperadores sobre la inutilidad de su política tolerante, pues ninguna ayuda pueden esperar de unos dioses que no son, como advirtió Evémero, sino hombres divinizados o demonios impotentes. Por tanto deben ser combatidos sin contemplaciones, pues Dios ha reservado este honor a ambos emperadores (*Ibid.* 20,7), les ha concedido la victoria, ha propiciado el engrandecimiento del Imperio precisamente por su política antipagana, ha aniquilado los ejércitos enemigos y ha prodigado riquezas y felicidad sobre el mundo (*Ibid.* 28-29[2]. Lo novedoso de Materno con respecto a la época constantiniana es la importancia menor otorgada a los gestos externos frente a la actitud interior y la conversión espiritual de los emperadores: el culto y los sacrificios cristianos, que antes capitalizaba Constantino a la manera de los pontífices romanos, es ahora competencia de la Iglesia, pero la *fides* imperial es la condición de la victoria y de la *felicitas*, porque dios otorga al emperador su *virtus*, una idea que Agustín rechazará años después ante la evidencia de emperadores fieles y a la vez desgraciados o de la crisis que sufría entonces el Imperio (*CD*, V, 25). Pero los hijos de Constantino no se mostraron tan seguros y decididos como su padre ante el dios cristiano, y durante sus reinados el culto romano se mantendrá prácticamente intacto, lo que sin duda prueba el arraigo de la piedad tradicional en el pueblo y en las instituciones del Estado. Fírmico Materno no logró, pues, sus propósitos, ni ejerció sobre los emperadores una influencia tan decisiva como luego tendría Ambrosio.

Sin embargo, Constancio parece haber leído y compartido las tesis de *De errore*, pues con ellas como telón de fondo y con su deseo de imponer la unidad de Credo y de culto es como pueden entenderse sus desavenencias con Lucifer de Cagliari, un obispo católico y rigorista empeñado en demostrar que los clérigos -*homines et servi Dei*- no pueden acatar la orden de un emperador arriano que se había autoproclamado *episcopus episcoporum* y como tal actuaba: se trata de un enfrentamiento político, no teológico, donde Lucifer recupera los viejos tópicos de la *militia Christi*,

2. Forbes, C.A. (1960) Firmicus Maternus and the Secular Arm, *The Classical Journal*, 55, 146-150.

dirigidos ahora contra un monarca cristiano al que amenaza incluso con castigos terrenales y eternos por sus creencias heréticas (*Pro sancto Athanasio* I, 5, 11-15; II, 1, 20). Pero Constancio no tiene problemas en defenderse apelando precisamente a las razones esgrimidas desde hacía dos siglos por los Padres apologetas: si la autoridad viene de Dios y éste protege a los buenos gobernantes, su largo reinado probaba el apoyo divino y, a fortiori, su rectitud política y personal. El indómito Lucifer no supo refutar este razonamiento, aunque en su *De regibus apostatacis* hizo un esfuerzo ímprobo -y a la postre estéril- no tanto para convencer a Constancio cuanto para tranquilizar a sus fieles desorientados por la argumentación contundente del emperador hereje: Dios, afirma ahora el obispo, castiga el sacrilegio cuando le parece, a veces con incomprensible dilación, pero el castigo siempre llega... aunque sea en el más allá[3]. Aunque Lucifer es un teólogo de segunda fila, su última reflexión interesa históricamente porque se aleja del fácil triunfalismo constantiniano y por primera vez se acepta que incluso la victoria militar deja de ser una prueba irrebatible del apoyo de dios. De este modo, el obispo de Cagliari preparaba el camino a las tesis ambrosianas sobre la autonomía del poder espiritual que analizaremos más adelante.

La tolerancia de Constante y Constancio permite valorar en todo su alcance el gesto de Graciano (375-383), emperador que tuvo al fin el coraje de cortar los puentes con el paganismo, de renunciar al sostén de las divinidades tradicionales y de optar resueltamente por el dios cristiano, aun cuando la nueva época que este gesto anuncia, la época de Teodosio, seguiría siendo en esencia, como ha señalado recientemente Heim (1992, 116, 127 ss.), un tiempo de incertidumbres. Pues si el dios cristiano reivindica la victoria, suya debería ser también la responsabilidad de las derrotas, tan numerosas y tan trágicas a finales del siglo IV: el desastre de Adrianópolis frente a los godos (9 de agosto del 378), por ejemplo, donde encontró la muerte el emperador Valente (364-378) y ni siquiera su cuerpo se pudo recuperar (Amiano, 31, 13), lo atribuyó Ambrosio al arrianismo de este monarca, argumentando que si falla la fe en el verdadero dios, falla también la fe en el imperio (*De fide*, 2,139). Libanio, el ilustre rétor pagano, creía en cambio que alguna divinidad estaba ofendida por la muerte impune de Juliano y luchó en revancha a favor de los bárbaros,

3. Cf. un elenco de referencias al respecto recogidas por G.F.Diercks en su edición de las obras de Lucifer (*CCh* 8, 1978, 335-338). Cf. además, Quasten, III, 76-80.

y así lo manifiesta públicamente en la *oratio* que dirige a Teodosio (379-395), recién nombrado emperador de Oriente (*Or.* 24, 5 ss.). Aunque Amiano (31,4-8) puso de relieve los errores políticos y militares del desastre (avaricia, incuria, incapacidad...) y aboga por una recuperación de la *virtus* guerrera, la idea de que Adrianópolis fue la consecuencia de la venganza divina fue divulgada tanto por los historiadores eclesiásticos (Sóc. *HE*, 4,38; Soz. *HE*, 6,40; Teod. 4,31) como por Eunapio (V.S. 480-481), que explica la furia de los dioses por la muerte del filósofo pagano Máximo. No es, pues, sorprendente que otros personajes insignes de la época, con más decidida vocación política (Símaco, Nicómaco, Macrobio...), pidiesen abiertamente la vuelta a la tradición religiosa, a la que según ellos Roma debía su grandeza. Ante las desgracias tan graves que sufre el Imperio, los cristianos no podían sino constatar la inanidad del discurso eusebiano, algo que ya había vislumbrado Lucifer, y la necesidad de recuperar los argumentos de la tradición literaria clásica (la victoria no procede solamente de dios, sino también de la *virtus*) y cristiana (el Imperio es solo un instrumento de salvación, como ya quería Melitón de Sardes: Eusebio, *HE*, IV 26,7). La gran crisis militar, política y religiosa hacen de este final de siglo una auténtica «época de angustia», en la que ni siquiera faltaron cristianos que renovaron su confianza en los dioses paganos[4]. La angustia no es solo del espíritu. La supervivencia misma del Imperio está en peligro: de otra manera no se entendería el largo debate sobre el Altar de la Victoria que dividió al Senado romano, enfrentó a Símaco y Ambrosio y sirvió de enseña política al último gran «revival» del paganismo en la ciudad eterna[5].

Este clima crispado ilumina la ideología patriótica del hispano Prudencio, reflejada en sus himnos y poemas a los mártires militares Emeterio y Celedonio, en su *Psychomaquia* y, sobre todo en sus dos libros *Contra Símaco*. A pesar de sus preocupaciones eminentemente estéticas, la poesía

4. En su *Sermo* 296, 6 y 52, 7,11, Agustín reprocha a un cristiano sacrificar a una divinidad pagana... Cf. Heim, 1992, 131.

5. El tema, aunque de importancia capital, afecta solo indirectamente a nuestro estudio y por tanto no entraremos en su análisis salvo en lo que sirve para definir el ideario militar de Prudencio y de Ambrosio, según veremos más adelante. Para su contextualización en el supuesto renacimiento pagano de estos decenios, quizá menos importante de lo que afirma la historiografía tradicional, cf. Bloch (1989, 207 ss.), McLynn (1994, 341 ss.) y O'Donnel (The Demise of Paganism, *Traditio* 35, 1979, 43-88).

prudenciana prueba que la piedad tradicional no había muerto, aunque en el plano político hubiese perdido definitivamente la influencia de antaño: sus ritos no han desaparecido ni tampoco sus fiestas principales, como atestigua por otra parte el Calendario de Filócalo del 354[6] o la autorización de celebrar las Kalendas que concede el católico Teodosio el año 389 (*CTh*, II, 8,19). Esta pervivencia escandaliza a Prudencio como cristiano y como funcionario imperial que conoce la legislación antipagana... y su evidente inoperatividad en la Roma que él visita a inicios del siglo V. El conflicto se trasluce pálidamente en el debate Vanidad-Humildad de su *Psychomachia* (206-9; 231-41) en cuanto una y otra encarnan respectivamente a la Roma pagana y cristiana: en los sarcasmos que dirige la *Superbia* contra las virtudes pacifistas, se percibe el desprecio del paganismo hacia la no-violencia cristiana, que tanto exaltó Prudencio, y la incompatibilidad entre los principios de su fe y la *virtus bellica* de los tiempos heroicos (Heim, 1992, 270-271). Aunque también en su *Peristephanon* (II, 511-512), canto a la victoria de los mártires y del cristianismo, Prudencio había avanzado algunas de estas ideas y había refutado la creencia de que la estabilidad imperial reposaba en la vírgenes vestales, será en el *Contra Símaco* donde el poeta hispano elabore su doctrina cristiana del poder y de la guerra, emulando de tal modo a Tito Livio y Virgilio que hace suyo el mito de la *Roma aeterna* (Paschoud, 1967, 225-227): la grandeza romana no es obra de los dioses, según pretendía Símaco, sino del esfuerzo humano y del valor en el campo de batalla. Y esta *virtus* no ha muerto con el cristianismo, pues la libertad y la seguridad de Roma siguen descansando en la fortaleza armada del príncipe, como ya había defendido Ambrosio (*C.Símaco* II, 17 ss. 347-8; 401-2; 510-11; 551-566; 729-30).

No obstante, en el *Contra Símaco* (II, 602-7; 620-640; *Per*, II, 429-32) perviven todavía las tesis eusebianas sobre la protección que el dios cristiano depara al Imperio y a su dominación sobre las demás naciones. No solo porque la unificación política preparó la venida de Cristo y facilitó la expansión del Evangelio, a la manera que ya habían destacado los apologetas del siglo II, sino principalmente porque la cruz de Cristo se había convertido en garantía de la victoria sobre los enemigos de Roma.

6. Sobre las festividades paganas recogidas en el citado calendario, cf. Salzman, M.R. (1990) *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Universidad de California.

Así lo ilustraban los triunfos de Constantino y Teodosio (*C. Símaco*, 464-498) o el más reciente de Estilicón sobre los visigodos de Alarico (Pollentia, año 402), triunfo que Prudencio describe por eso detalladamente, incluso en sus ceremonias previas, pues nada probaba mejor el interés de su dios por la suerte del Imperio: aunque no olvida el heroico comportamiento de los soldados en la batalla, el poeta crea y aplica a Estilicón el neologismo *christipotens* (*C. Símaco* II 709), atribuyendo al dios cristiano de su tiempo lo que negaba a los dioses paganos de los siglos más gloriosos de Roma[7].

La diferencia principal con Tito Livio o Virgilio estriba en que Prudencio no estimaba la grandeza romana como un fin en sí mismo, sino como un medio de evangelización. Los mártires de sus *Himnos*, en particular Lorenzo y Román, se enorgullecen de que los cristianos siempre hayan rezado por la salud de los emperadores, y gustan recordar que Cristo dio a Roma el dominio del mundo, pero ellos ya no anhelan la salvación terrenal sino la espiritual, simbolizada por su entrada en la Iglesia, de modo que el término *salus* contradice ahora su significado original y se hace equivalente a *redemptio*: «¡Jamás -dice Román- por la salud del príncipe y por sus grandes y valerosísimos ejércitos pediré otra cosa que verlos llegar a ser soldados de la fe!» (*Per.* X, 426-428. Cf. 586-7 y II 433-6). En otras palabras, Prudencio desarrolla la idea de una «Roma celestial» a la que sirven los mártires, «cónsules del cielo», y el «senado eterno» de los santos (*Per.* II 555-560). En esta óptica debe entenderse igualmente el *Contra Símaco*, donde Prudencio anuncia una era nueva en la que Roma no conocerá más conquistas terrenales sino una gloria celestial, como si se hubiese cumplido el sueño platónico sobre el gobierno de los sabios y sobre el reino que se proyecta hacia el cielo y asegura la perpetuación del Imperio: virgiliano en estilo e ideas, Prudencio cambia completamente de perspectiva, pues los trofeos que anuncia para Roma son de orden espiritual, fruto por tanto de su conversión religiosa[8]. Su poesía ahonda así la separación con los paganos, cuyas miras son siempre terrenales, a los que él sitúa en un nivel inferior, junto a los bárbaros, aun sin confundirlos: un claro insulto en todo caso para los simaquianos, pero acorde con su teología histórica, pues paganos y bárbaros se encontrarían

7. La victoria fue en realidad intrascendente: la fortaleza de los visigodos quedó intacta, Estilicón fue ajusticiado (408) y Roma fue saqueada por el propio Alarico durante tres días terroríficos de agosto del 410.

8. *C.Símaco*, I 509-511; 539-543; 587-90; II 332-333. Cf. Heim, 1992, 287.

en un estadio evolutivo inferior al cristianismo, es decir, inferior al *regnum superum* o *supra astra poli* que Teodosio tuvo el mérito de franquear. A tenor de este esquema prudenciano, el primer peldaño lo ocupa el cuadrúpedo, el segundo el hombre primitivo (es decir, los bárbaros), el tercero el hombre culto (los romanos) y el estadío supremo pertenece al cristiano (*Contra Símaco*, II 816-823).

Basándose principalmente en estos versos del Contra Símaco, algunos investigadores modernos han sugerido que Prudencio distinguió claramente entre religión y cultura romana, mostrándose muy identificado con la segunda en tanto que atacaba a la primera por su primitivismo. Para decirlo con las expresivas palabras de Fontaine[9], «el reverso de la romanidad se llama, indiferentemente, barbarie, paganismo, estupidez bestial, mientras que la romanidad es, esencialmente, cristianismo y humanización llevada a la perfección en la sabiduría de la fe». Convendría, sin embargo, precisar estas afirmaciones, para no dejar en la sombra el mensaje más sustancial de la nueva ideología cristiana que comienza a despuntar en estos tiempos de declive imperial. Aunque Agustín nunca lo menciona, es obvio el mérito pionero de Prudencio en la configuración de los dos mundos que luego servirán de base a las especulaciones teológicas e históricas del obispo de Hipona: la dialéctica agustiniana Roma/Jerusalén equivale claramente a la prudenciana paganismo/cristianismo, solo que Prudencio se identificó plenamente con la ciudad imperial y apenas pensó en la Jerusalén celeste. Aún así, su celebrado patriotismo en nada recuerda los patrones antiguos, pues el poeta hispano, cristiano al fin, está más vinculado a la conversión de Roma y a su salvación eterna que a su grandeza y pervivencia terrenal (Heim, 1992, 292).

2. LA TRADICIÓN CLÁSICA: AMIANO MARCELINO, JULIANO Y CLAUDIANO

La ambivalencia no fue rasgo exclusivo de Prudencio ni tampoco del cristianismo. Ante las amenazas que se ciernen sobre Roma, los escritores

9. Fontaine, J. (1976) Romanité et hispanité dans la littérature hispano-romaine des IVe et VE siècles, en *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien* (VI Cong. int. d'Etudes Classiques), Bucarest-Paris, 301-322, 315. Cf. en este mismo sentido, Paschoud (1967, 229-233) y Sotomayor (1979, 328 ss.).

de la época dan respuestas tan similares que en ocasiones, como es el caso de Claudiano, resulta imposible dilucidar sus creencias religiosas (Cameron, 1970, 214 ss. M. Castillo, 1993, 85 ss.). En realidad, éstas tenían una base ideológica común, la cultura grecorromana, que se ensanchó considerablemente durante el siglo IV, cuando los cristianos no solo adquieren pleno reconocimiento ciudadano, sino que además deben asumir elevadas responsabilidades políticas y militares en defensa del Imperio. El acercamiento religioso de unos y otros se vio igualmente propiciado por la honda espiritualidad, rayana a veces en el misticismo, que tiñe ahora la piedad tradicional romana, con su decidida defensa de un henoteísmo casi monoteísta y de los valores íntimos del individuo por encima de las formalidades del rito. Pero los puntos de desencuentro siempre persistirán, como podemos constatar en el ideario patriótico y militar de tres ilustres exponentes de la cultura clásica bajoimperial (Amiano, Juliano y Claudiano), o en los cristianos Ambrosio y Agustín, de los que hablaremos posteriormente.

Quizá porque él mismo ejerció el oficio de las armas, quizá porque conoció muy de cerca a los enemigos del Imperio, *Amiano Marcelino* se sintió tan orgulloso de los soldados de su tiempo como de la *virtus* que poseyeron sus antepasados republicanos. No cree que el ejército haya degenerado, aunque es consciente de que las circunstancias históricas han cambiado profundamente: Juliano quiere y puede emular a Escipión Emiliano (que en compañía de Polibio y con solo 30 soldados logró franquear las puertas de Cartago), pero su intento es infructuoso en las condiciones actuales (*Res gestae,* 24, 2,16). Si algo importante ha cambiado, para peor, es el talante de los senadores, que han olvidado sus virtudes tradicionales y solo piensan en los bienes materiales. *Virtus* o *fortitudo* (términos intercambiables) siguen siendo la única garantía de la victoria, como atestigua el ejemplo del general Teodosio (padre del emperador) y de Juliano, cuyo valor militar constantemente alaba (22, 7,9. Cf. más referencias en Heim, 1992, 203 ss.). A diferencia de sus predecesores en el trono, Juliano justifica su elección como augusto por sus méritos castrenses, en particular la victoria de Estrasburgo (25 de agosto del 357), y destaca su activa participación en el combate, cosa que no hizo, por ejemplo, Constancio. Por eso Amiano (20, 5,4-7) dibuja a éste como una especie de anti-Juliano, que cree conseguir la victoria gracias a los auspicios o a su *felicitas*: era decir en lenguaje político lo que Lucifer dijo en lenguaje teológico. La cultura clásica del emperador «apóstata» es, cómo no, la razón principal de su vocación guerrera y de su actuación

decidida para restablecer el orden militar que tantas glorias dio a Roma. De ahí su indignación cuando, al tomar el poder, Juliano contempla el descontrol y molicie de las tropas, «el quebrantamiento de la disciplina militar, los cantos lascivos repetidos en vez de himnos de guerra... Feroz y rapaz con sus conciudadanos, el soldado romano se había vuelto blando y cobarde ante el enemigo. Corrompido por la ociosidad, pervertido por los donativos, era en cambio perito en el conocimiento del oro y la pedrería» (22, 4,6-7). Con parejo criterio ideológico, Amiano recuerda positivamente que Valentiniano elogiase la educación de su hijo Graciano como prenda de sus previsibles valores militares, pero lo critica sin contemplaciones por haber favorecido la injusticia en las filas del ejército: «Valentiniano fue el primer emperador que fomentó la arrogancia de los militares en detrimento del bien común al mejorar notablemente su posición y riqueza. Siguió además la política, deplorable desde el punto de vista público y privado, de castigar con inflexible severidad las faltas de los soldados rasos mientras que a sus superiores los trataba con indulgencia. El resultado fue que éstos creyeron tener licencia para delinquir y se sintieron estimulados para cometer crímenes terribles, y desde entonces han tenido la audacia de creer que la suerte de todos los hombres por igual dependía de su voluntad y placer» (27,9,4. Cf. 27, 6, 8-9).

No obstante, y también en consonancia con la mentalidad grecorromana, Amiano hace intervenir a la divinidad en todas las empresas importantes[10]. En ocasiones parece, como en Tácito, que los acontecimientos escapasen a la voluntad de los hombres, por lo que los héroes de su *Res gestae* viven en una angustia permanente. Todo depende de una fuerza que Amiano no logra definir sino en sus efectos. Por eso unas veces la denomina *felicitas*, otras Justicia (Heim, 1992, 214-215). Constancio, que había anticipado a sus soldados que vencería a Juliano si el dios supremo le asistía, nos hace ver este estado de incertidumbre cuando afronta la hora de su muerte: estaba muy turbado, narra Amiano, porque «le había faltado de pronto cierta manifestación indefinida de la presencia de un

10. Cf. P.-M. Camus (*Ammien Marcellin, témoin des courants culturels et religieux à la fin du IVe siècle*, Paris, 1964, 197), M.-A. Marié (Virtus et Fortuna chez Ammien Marcellin. La responsabilité des dieux et des hommes dans l'abandon de Nisibe et la défaite d'Andrinople (*Res Gestae* XXV,9 et XXX), *REL* 67, 1989, 179-90) y J.F.Matthews, (*The Roman Empire of Ammianus*, Londres, 1989, 424 ss.). Solo esto, según Hunt (1985, 187), bastaría para desautorizar la pretensión de que Amiano fue cristiano, como a veces se ha dicho.

ser sobrenatural a que estaba acostumbrado, cosa que interpretaba como ausencia de su fortuna y anuncio de su próximo fin. Efectivamente, los teólogos afirman que a cada cual, desde el día en que nace, se le asocia una inteligencia superior, de esencia divina, que rige nuestras acciones» (21,14, 2-3). De manera similar, Valentiniano anuncia al ejército el nombramiento como augusto de Graciano si dios promete el triunfo (21, 13,14; 27, 6,8). Los emperadores, pues, no quieren tomar ninguna medida que pueda inquietar a la divinidad, y lo mismo hace Juliano cuando se dispone para la batalla (16, 12,12). Los propios soldados confían más en la ayuda de los dioses que en sus propias fuerzas, por lo que Juliano gusta recordarles que él está a su cabeza por voluntad divina y nada podrá apartarlo de su lado mientras le asista ese poder. Como era de esperar, será con ocasión de la victoria, en especial tras el sorprendente triunfo de Estrasburgo, cuando el ejército muestre una confianza desbordada en esta asistencia divina (18, 6,3; 20, 5,4; 21,5,3; 24, 3,9). No es necesario recordar que la aclamación ritual por la victoria del príncipe y por su poder invencible no era en absoluto nueva[11]. En esta creencia emprende Juliano su fatídica campaña persa, tan confiado en la protección de los dioses como antaño lo estuvo Constancio en el dios cristiano, plenamente convencido de que su empresa contra los enemigos de Oriente era en verdad un *bellum pium et iustum* (Libanio, *Or.* 18, 166-169).

Todos los protagonistas de la historia que narra Amiano procuran ganarse el beneplácito de los dioses, aunque ello les lleva a practicar supersticiones muy simplistas, anteponiéndolas en ocasiones a las más evidentes consideraciones tácticas, como a su juicio hicieron Constancio y Juliano (21, 16,18). Tras su victoria sobre los bárbaros en el *limes* de Iliria, aquel se dirigió entusiásticamente a sus tropas recordándoles que «el favor de lo alto nos ha concedido la victoria (...), hemos venido, con el auxilio del Sempiterno Numen, a restablecer el orden en las Panonias». Y al finalizar su encendida arenga, «los soldados volvieron a sus tiendas tomando, según la fórmula consagrada, al cielo por testigo de que Constancio era invencible» (17, 13, 26-33). A Juliano, por otra parte, se le aparece el *genius publicus* presagiando el éxito parisino de su pronunciamiento y Amiano llega a decir que, a pesar de todos sus méritos militares,

11. Cf. SHA, *Vida de Diadumeno Antonino*, I,7; Lact. *De mortibus*, 44,2; Amiano, 17, 13,33. Sobre las creencias religiosas de Juliano, cf. en último lugar Smith, R. (1995) *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, Londres.

la batalla de Estrasburgo fue ganada por los dioses pues un genio sobrehumano excitaba a los soldados (16, 12,13). Convendría sin embargo no confundir tales supercherías con una actitud sumisa hacia el mundo del espíritu. Muy lejos de ello, el mismo Amiano (22,12) critica los excesos religiosos de su héroe, que «algunas veces sacrificaba hasta cien bueyes a la vez e innumerables rebaños de ganado menor y aves... Diariamente se veía dar a los soldados en los templos repugnantes ejemplos de voracidad y embriaguez; y en seguida, embrutecidos por los excesos, recorrer las calles sobre los hombros de los transeúntes, obligándoles a que los llevasen a los cuarteles. En estas orgías distinguíanse especialmente los Petulantes y los Celtas, que entonces se lo creían todo permitido. El gasto de las ceremonias religiosas adquiría proporciones inusitadas y sin límites...» A pesar de todo, nada podía ser más grave que menospreciar o ignorar los signos divinos, al modo de Prometeo, en particular los que le anunciaban el fracaso de su campaña persa (24, 6,17; 23, 1-2). Aunque al propio Constantino, a Constancio y a Valente se les anunció también el fin de su poder (21, 1,6), la escena de la muerte de Juliano es patética, a imitación de la socrática, y el historiador de Antioquía la aprovecha para meditar sobre el sentido de la historia de la humanidad: casi como un pelagiano, Amiano cree que la decisión inicial corresponde al hombre pero su resultado a los dioses. Las más admirables cualidades humanas son ineficaces si les falta el hálito divino, sin la acción conjunta de *Virtus* y *Fortuna* Roma no habría conocido la plenitud de su grandeza (14,6,3. Cf. Heim, 1992, 229).

Aunque nos ha llegado sublimado por la hagiografía cristiana y su enfermizo interés por convertir a Juliano en lo que nunca fue, un despiadado perseguidor, los martirios de los *signiferi* Bonoso y Maximiliano, por una parte, y de los oficiales Juventino y Maximino por otra, sirve también de ilustración a este ideario piadoso del Bajo Imperio. La pasión de los dos primeros nos ha llegado en un único texto latino (BHL 1427): comienza bruscamente señalando que ambos portaestandartes fueron conminados a obedecer la orden imperial de quitar el crismón de sus estandartes[12]. Al negarse, fueron sometidos a múltiples torturas de las que

12. Gregorio Nacianzeno (*Oratio* 4, 66) y Sozomenos (HE, V,17) atestiguan que Juliano prohibió el *labarum* constantiniano, en el que aparecía el crismón. Durante el reinado del emperador apóstata, este emblema desaparece, en efecto, de las acuñaciones monetarias.

salieron milagrosamente indemnes. Ni siquiera la hoguera pudo con ellos: unos sacerdotes paganos que se sometieron a similar ordalía fueron, en cambio, consumidos por las llamas. Finalmente fueron decapitados en las afueras de la ciudad, a donde los acompañó una procesión de fieles encabezados por el obispo Melecio, y pocos días después la venganza divina recayó sobre el principal de los perseguidores, el comes Juliano, que fue corroído por gusanos que salían de su boca. El profesor Woods (1995, 25 ss.) ha intentado probar el trasfondo histórico de esta pasión: la Antioquía de finales del 362 en la que Juliano el Apóstata preparaba su fatídica expedición persa. Sin embargo, el simple hecho de que estos mártires no sean mencionados por escritores e historiadores antioquenos de los siglos IV-VI (Amiano Marcelino, Juan Crisóstomo, Teodoreto, Juan Malalas...) hace pensar en el carácter novelesco de la *passio*, aunque no son pocos los historiadores, entre ellos Woods (*Ibid.* 27, n. 6), que han defendido su historicidad[13].

La historia de Juventino y Maximino, mejor documentada que la de estos *signiferi*, ha merecido mayor credibilidad. En la homilía pronunciada el año 387/388 en Antioquía, el día de su festividad o *natalis*, Juan Crisóstomo (*Homilia in ss. martyres Iuventinum et Maximinum*: PG 50, 574-578) da los detalles más importantes sobre las circunstancias de su muerte[14]: en enero del 363, cuando Juliano se encontraba en Antioquía y estaba ya en marcha su encubierta persecución anticristiana[15], se celebraba en esa ciudad un banquete militar. Juventino y Maximino, pro-

13. Según la especulativa hipótesis de Woods (1995, 31 ss.), las actas del proceso celebrado en Antioquía, redactadas originariamente en latín, pudieron ser transportadas a Italia, junto a los archivos de las unidades militares a las que pertenecían (las legiones palatinas *Herculiani Seniores*), cuando éstas fueron destinadas a la península. O quizá la familia conservó una copia de las mismas. Aproximadamente un siglo después, en Occidente, un hagiógrafo les dio la forma novelada de la pasión que hoy conocemos. Totalmente ficticios serían otros relatos de mártires militares de la época de Juliano, como Juan y Pablo (cf. referencias en Woods, *ibid.* 27, n. 5).

14. Es muy probable que Crisóstomo no se inspirara en ninguna pasión escrita, sino en testimonios de los coetáneos. En el siglo V, a estos mártires solo alude el historiador eclesiástico Teodoreto de Ciro. Cf. otras referencias en Franchi de' Cavalieri (1953, 169), Gaiffier (1956, 9-10) y Scorza (1995, 76 ss.).

15. Las fuentes sobre esta persecución pueden verse en Bidez (1930, 310 ss.). A sus medidas religiosas en la milicia aluden, entre otros, Libanio (*Or.* 12, 90; 18, 167), Gregorio Nacianzeno (*Or.* 4, 82 ss.), Sócrates (3,13), Sozomenos (*HE*, 5,17) y Teodoreto, *HE*, 3 (esp. 3, 11, dedicado a estos dos mártires).

bablemente oficiales de la guardia imperial[16], deploran abiertamente estar al servicio de un príncipe interesado en resucitar la idolatría y añoran los buenos tiempos en que el Imperio era gobernado por augustos cristianos. Informado de estos comentarios, Juliano procede contra ellos, los acusa de aspirar a la tiranía (*crimen maiestatis*) y ordena que sean encarcelados y sus bienes confiscados. El emperador confiaba en su arrepentimiento y apostasía, pero los santos se vieron fortalecidos por la muchedumbre de fieles que acudía a confortarlos a la prisión y pasaba con ellos los días y las noches rezando y cantando. La cárcel, observa el panegirista, se convirtió en una iglesia. Tras ser decapitados, sus cuerpos fueron recuperados por sus hermanos de fe y enterrados juntos, en la misma tumba, en el cementerio de la ciudad.

El relato de Juan Crisóstomo, por su sencillez, está cargado de verosimiltud, aunque el veredicto final obedece a razones no religiosas sino políticas, de alta traición e incitación a la revuelta. Con toda probabilidad, así es como lo vieron el conjunto de la soldadesca y del pueblo romano. Y hasta debemos pensar que así fue como lo sintió el propio Juliano, cuya inclinación hacia la clemencia y su renuencia a pronunciar penas capitales es bien conocida. De hecho, el propio panegirista afirma que Juventino y Maximino se ciñeron la corona del martirio sin persecución, alcanzaron su trofeo sin batalla, obtuvieron la victoria sin guerra, llegaron a la meta sin competencia... (*In Iuv. et Max.* 1: PG, 50, 572)[17]. Conocemos, además, casos similares en que los reos reciben castigos menores: los *tribuni scutariorum* Romano y Vincenzo fueron mandados al exilio por sobrepasarse en sus atribuciones (Amiano, 22,11,2) o por negarse a sacrificar (Teod. *HE*, 3,13), y los diez *scutarii* que manifestaron su deseo de asesinar al emperador fueron simplemente amonestados (Libanio, *Or.* 12,85). La pena capital que recae sobre Juventino y Maximino se reviste de circunstancias más dramáticas y menos creíbles en relatos posteriores, pero todos nos hacen ver dos realidades palmarias: primero, que ya no existía el mínimo atisbo de antimilitarismo entre los cristianos y sí una abierta

16. A diferencia de Teodoreto y Juan Malalas, Juan Crisóstomo no dice que fueran miembros de la guardia personal de Juliano, pero destaca sus preciosas vestimentas (*In Iuv. et Max.* 2: PG, 50, 574). Posiblemente eran *scutarii principis*, también llamados *armigeri principis* (Amiano, 27,5,9; 31,10,3; Zósimo, 3,29), que pertenecían a la *schola domesticorum* y formaban la escolta del emperador. Cf. el amplio análisis al respecto, con numerosas referencias documentales, de Franchi de' Cavalieri (1953, 181 ss.).

17. Cf. Franchi de' Cavalieri (1953, 179) y Scorza (1995, 80 ss.).

oposición a los cultos paganos; y segundo, que algunos cristianos fanáticos estaban realmente dispuestos a la insurrección y deseaban poner fin al reinado del emperador apóstata, lo cual, en aquellos tiempos, solo podía lograrse mediante su asesinato. La acusación de lesa majestad no era, en absoluto, tan rebuscada e injusta como los panegiristas cristianos quieren hacernos creer[18]. La información que nos da Juan Malalas, historiador antioqueno del siglo VI, aclara este punto: Juventino y Maximino eran *gentiles*, es decir, soldados bárbaros de la guardia imperial[19], que custodiaban a Juliano cuando éste hizo su entrada solemne en Antioquía (junio del 362). De repente, ambos se unieron a la multitud, en su mayoría cristiana, que gritaba insultos al emperador y le auguraba que no volvería vivo de su expedición contra los persas. Según Malalas (*Cronographia*, 13: PG 97, 489), Juventino y Maximino animaban a las masas exaltadas a injuriar aún más al príncipe. Sabemos, por otra parte, que Juliano fue recibido entusiásticamente en Antioquía, pero que pronto se extendió el descontento entre la población, debido sobre todo a la escasez de alimentos que provocó el avituallamiento de la tropa (Amiano, 22,9,14). Es posible, como pretende Malalas, que los oficiales mártires fueran bárbaros, pero también lo es que esta desnaturalización fuera tan solo un recurso para

18. Se ha discutido si el *dux Aegypti* Artemio, juzgado y ejecutado por orden del tribunal excepcional de Calcedonia (instituido por Juliano para castigar a los cortesanos de Constancio II) fue condenado por razones religiosas. Aunque Filostorgio (*HE*, 1) y Teodoreto (*HE*, 3,18) lo tienen por mártir, nada indica que aquel tribunal se inmiscuyese en asuntos religiosos. En realidad, Teodoreto no habla explícitamente de martirio, aunque sí relaciona su muerte con la destrucción de estatuas de ídolos (causa del martirio de otros cristianos de Alejandría). Amiano (22,11,2) afirma, en cambio, que fue condenado a muerte por sus numerosos y atroces delitos de los que fue acusado por los alejandrinos (Bidez, 1930, 211; Scorza, 1995, 63 ss.). Su condición de mártir es, en suma, muy confusa, máxime si tenemos en cuenta que Artemio se distinguió en la persecución de los católicos en Alejandría, donde actuó siempre en connivencia con el obispo arriano Jorge, al que Amiano califica de «serpiente humana» y que fue linchado por una multitud enfurecida el 24 de diciembre del 361 (cf. *PLRE*, 1,112; J.Dummer, Fl. Artemius dux Aegypti, *Archiv für Papyrusforschung* 21, 1971, 121-144, y Hunt, 1985, 191-192). A tenor de la documentación que nos ha llegado, todos los militares cristianos represaliados bajo Juliano fueron oficiales y soldados de su guardia, incluyendo los futuros emperadores Joviano, Valentiniano y, probablemente, Valente.

19. Los *gentiles* formaban parte de las *scholae palatinae*, regimientos de caballería de la guardia de corps dirigidos por el *magister offciorum*. Por vestir de blanco se les llama a veces *candidati*. Su función era, en todo caso, la misma que la de los *scutarii* y de ahí que también se les designe *scutarii gentiles*. Cf. Peeters, P. (1924) La date de la fête de SS. Iuventin et Maximin, *AB*, 42, 77-82.

atenuar la evidencia de que los cristianos de Antioquía, incluyendo algunos guardias de Juliano, habían consumado una acto de deslealtad al príncipe y un crimen de lesa majestad.

La historiografía y la hagiografía cristiana no ocultaron, por lo demás, esta hostilidad ciega contra Juliano, cuyo asesinato a traición acabaron reivindicando como un acto heroico y sacrosanto. La leyenda, como es sabido, nace el día mismo en que el emperador cayó mortalmente herido en la batalla contra los persas (26 de junio del 363). Según Amiano (25,3,6) nadie supo de dónde procedía la lanza que acabó con su vida, aunque Libanio no dudaba que la arrojó un cristiano (Baynes, 1937, 22 ss.). Los historiadores Sozomenos y Sócrates la narran como una simple manifestación de la venganza divina (Sócrates, *HE,* III, 21) y siglos después Juan Malalas (*Ibid.* col. 498-499) atribuye su ejecución material a Mercurio, un soldado que había sido supuestamente martirizado (¡durante la persecución de Decio!) por negarse a sacrificar a los dioses. Este autor y algunas actas de mártires relatan que obispos y ascetas preclaros, como Atanasio, Pacomio y Basilio, tuvieron la premonición de tan deseada muerte y supieron con antelación que Mercurio había sido elegido (en el Paraíso, claro) para consumarla con su certera lanza, aunque unos creen esta elección obra de Dios y otros de la Virgen. Con éstas y otras variantes, la leyenda conoció una extraordinaria popularidad durante la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media a lo largo y ancho del mundo mediterráneo, alcanzando lugares remotos de Nubia (Delehaye, 1909, 96-101; Frend, 1980, 155 ss.). Naturalmente, nada hay en ellas de verdad histórica, salvo, probablemente, el regocijo cristiano por la muerte del emperador apóstata y el poco escrúpulo de los fieles de la época en encomiar y santificar a traidores y asesinos.

Al igual que Amiano, *Claudiano de Alejandría* ve en la virtud militar la auténtica salvaguardia del Imperio, critica la indisciplina y molicie de sus enemigos, y siempre hace de sus héroes unos valerosos soldados. Nada peor podría escribir contra el ejército del eunuco Eutropio, cónsul de Oriente el año 399, que calificarlo de «bien parecido y amante de la sombra de la ciudad, asiduo a los juegos, deseoso de resplandecer en los baños y no de resistir el sol o la lluvia; un ejército muy diferente al anterior que, en tanto que lo regía Estilicón, acostumbraba a soportar bajo los escudos las escarchas de los tracios, a pasar el invierno bajo el cielo raso y a beber las heladas aguas del Hebro rotas con sus duras hachas» (*Contra Eutropio*, II, 20, 409-415). Que la unidad y fuerza del Imperio descansan

en la disciplina militar quedó felizmente puesto de relieve, según narra el poeta, a la muerte del gran Teodosio, cuando todos los ejércitos romanos se mantuvieron fieles a sus juramentos a pesar de su extraordinaria heterogeneidad étnica: «No hubo ninguna agitación entre los bárbaros; nada intentó la revolución con su consiguiente ruptura del orden establecido (...). Entre esta multitud tan variada en lenguas y en razas hubo bajo tu autoridad tal paz y temor cumplidor de la honrosa justicia, que no defraudaron al labrador ni una viña por causa del robo, ni una cosecha por el saqueo de las mieses; la cólera no incitó a ninguna crueldad, ni la pasión a ningún acto vergonzoso; las espadas obedecían pacíficas a la ley. Sin duda, el ejemplo de los gobernantes pasa al pueblo; siguen los soldados tanto las trompetas de sus jefes como sus conductas» (*Consulado de Estilicón* I, 148-169). Hay aquí, obviamente, un eco del mítico pasado romano, muy frecuente por lo demás en Claudiano, que ni siquiera duda en afirmar que con Estilicón el protagonismo militar volvió nuevamente al Senado: se devolvió a éste la facultad de declarar la guerra, según la norma antigua, y además «Estilicón restableció la costumbre, olvidada ya por tantas generaciones, de que los senadores confiaran a los generales el combate y de que por un decreto de la institución togada la señal de la batalla pasara propicia a las legiones. Reconocemos que han vuelto las leyes de Rómulo cuando vemos que las armas obedecen a nuestros próceres» (*Consulado de Estilicón* I, 328-333). El testimonio de Claudiano, huelga decirlo, es bastante menos fiable que el de Amiano, pues sus poemas carecen de espontaneidad y de sinceridad, como tantas poesías de encargo cuya función se limita a cantar la gloria del poder. Cracco Ruggini, Paschoud y Cameron lo consideran un mero propagandista de Estilicón, pero esta tesis debe matizarse aunque solo sea por el innegable amor a Roma que profesó ese nobilísimo poeta (fue *vir clarissimus*, *tribunus* y *notarius*: CIL, VI, 1710) y por la fidelidad con que describe los peligros que la acechaban en los años críticos de finales del siglo IV y principios del V[20]. De hecho, él presenció en la vieja capital del Imperio la usurpación de Eugenio y su derrota en el río Frígido (actual Upava) a manos de Teodosio el 5 y 6 de septiembre del 394. Su elogio de las virtudes guerreras de este emperador tenía, pues, un fundamento

20. Paschoud (1967, 134-135), Cracco Ruggini (1968, 436), Cameron (1970). Cf. además Christiansen (1971, 670-674), Heim (1992, 230 ss.), M.Castillo (1993, 78 ss. con amplia bibliografía en pp. 107-117).

cierto e igualmente fidedigna parece ser la voluntad imperial de transmitir estas virtudes a su hijo Honorio y a su gran general Estilicón. En cualquier caso, Claudiano no tiene reparo alguno en alabar el heroísmo del comandante vándalo frente a la ferocidad de los bárbaros, a los que vence, llegado el caso, sin derramar una gota de sangre (*Sobre el Consulado de Estilicón*, I, 21, 109-112, 210 ss.). Su «Panegírico al cuarto consulado de Honorio», escrito el año 397 y recitado en Milán en enero del siguiente año, es un retrato del emperador ideal que refleja bien las contradicciones en que se movió el poeta. Pues aunque justifica la no presencia de Honorio en el campo de batalla, sea por su corta edad (tenía unos 13 años), sea porque la grandeza no debe correr ningún peligro innecesario, el resultado es que el verdadero portador de la *virtus* y el merecedor último de los mejores elogios será Estilicón, a quien eleva a un plano casi divino. En sentido opuesto, pero dentro del mismo esquema mental, la degeneración que él cree percibir en Oriente solo encuentra explicación en la molicie militar que antes señalábamos y en el adormecimiento provocado por tantos años de paz, una idea que seguramente tomó de Salustio y Horacio (*Odas* III,2,5,6). Por todo ello, quizá lo más interesante de su obra para el historiador moderno sean las referencias indirectas a los problemas políticos y militares de su época, donde al menos cabe encontrar unas gotas de realismo, como es el caso de sus alusiones a las pagas extraordinarias que recibían las cohortes en tiempos de guerra («Te ama el soldado por tu ahorro; pues no enriqueces, cuando braman las guerras, unas cohortes descuidadas en la paz». *Consulado de Estilicón*, II, 22, 145-149), a los sobornos en oro con los que se garantizaba la lealtad militar y que son un índice elocuente de los gastos incontrolables del Estado en estos años de guerras interminables (*Guerra contra los Getas*, 88-89), o, en fin, a la venta pública de altos cargos de la administración, incluyendo los gobiernos provinciales, prácticas que estaban ya institucionalizadas de facto bajo el gobierno de Teodosio[21].

A pesar de su constante exaltación de las cualidades militares de los emperadores y más aún de Estilicón, coincidiendo también en esto con Amiano, Claudiano está igualmente persuadido de que son fuerzas so-

21. *Contra Eutropio* I, 18, 192 ss. Claudiano acusa de estas corrupciones a Eutropio, pero la situación en Occidente pudo ser incluso peor: Teodosio legalizó formalmente (*CTh*, II, 29, 2) la compra de cargos públicos mediante tierras o dinero. Zósimo (IV, 28) también menciona esta venta de puestos oficiales bajo el reinado de Teodosio.

brenaturales las que rigen el destino del hombre y la suerte del combate, fuerzas que él tampoco acierta a definir, llamándolas indistintamente *dei*, *superi* o *fortuna*, lo que no deja de ser elocuente para un poeta que, si no fue él mismo cristiano, estuvo rodeado de cristianos fervorosos y para ellos escribió sus mejores poemas. Así pues, aunque es muy consciente de que la Victoria es «la virgen guardiana del imperio» (*Consulado de Estilicón* III, 23, 204), ni su filosofía ni su teología de la historia son coherentes: ensalza el valor del guerrero pero no menos la intervención divina, cree en la eternidad de Roma protegida por sus dioses, como está escrito en los Libros Sibilinos, pero lo afirma paradójicamente en el elogio de quien, 7 años después, en el 407, mandará quemar esos *libri fatales* (*Estilicon*, III, v. 167-73). En el marco de tantas ambigüedades, solo permanece constante el protagonismo de las divinidades: Teodosio implora para sus hijos el socorro no del dios cristiano, sino del que rige en el Olimpo, con estas terribles palabras: «Oh rey del Olimpo estrellado, que mi hijo regrese de igual modo después de haber sometido al enemigo, habiendo saqueado las riquezas de Hircania u orgulloso por la matanza en Asiria, con su espada enrojecida así, agitado así en su jadeante respiración, manchado del grato polvo de la guerra y que traiga a su gozoso padre las armas capturadas» (*Panegírico al tercer consulado de Honorio*, 33-38). Estilicón reza a Marte cuando se enfrenta a los hunos y le asegura que «si conseguimos una victoria suficientemente gozosa, te ofreceré una encina adornada con despojos» (*Contra Rufino* I, 334-9), pero será el propio Honorio quien más se empape de furor guerrero cuando vea partir a su padre Teodosio para reprimir la deslealtad de Arbogasto y Eugenio en Roma: «¡con qué afán ansiaba tu espíritu oír la deseada trompeta de guerra, gozar de la sangrienta tempestad de la batalla y sumergir tus pies en los cadáveres!» (*Pan. al tercer cons. de Honorio* 74-77). Creo, pues, que se equivoca Perrelli (1995, 259) cuando afirma que el gran acierto de Claudiano, a diferencia de Ambrosio, fue realizar una lectura no religiosa del encuentro en Frígido, atribuyendo exclusivamente la victoria al joven Honorio, príncipe *electus deo*: este mismo calificativo y el hecho de que Honorio, por su tierna edad, ni siquiera hubiera estado presente en el campo de batalla prueba que también Claudiano encontraba las claves decisivas del triunfo en el ámbito celestial. Y así lo hace constar explícitamente cuando canta, en ese mismo panegírico (93-99) los supuestos méritos del príncipe niño: «Gracias a ti el Aquilón aplastó desde los montes las filas enemigas con tormentas heladas, viró contra sus lanzadores los dardos que se volvieron hacia atrás y repelió las lanzas con su huracán.

Oh tú, muy querido por la divinidad, tú a favor del cual Eolo esparce desde su gruta las tempestades armadas, en cuya ayuda combate el cielo y llegan conjurados los vientos a la llamada de tus trompetas»[22]. El enfrentamiento de Estilicón y Alarico en Pollentia el año 402 le permite al poeta licencias si cabe más atrevidas, temiendo por la suerte de un Imperio protegido por los dioses y ahora amenazado por las hordas bárbaras: «Impida el supremo Júpiter que la barbarie pueda deshonrar, ni siquiera con sus ojos profanos, el santuario de Numa y la morada de Quirino, o descubrir el secreto de un imperio tan grande» (*Guerra contra los Getas*, 100-103). La creencia de Claudiano en la intervención directa de los dioses es, creo, evidente, aunque ciertamente ello no le impide reconocer los méritos militares de sus héroes y protectores: ¿acaso podía ser de otra manera si había de halagarlos en sus panegíricos?[23]. Su canto a la victoria en Frígido solo aparenta tibieza si lo comparamos con los encomios desmedidos que le tributaron los autores cristianos, conscientes de que ese triunfo suponía el final del renacimiento pagano y la consolidación definitiva del Imperio cristiano: Ambrosio (*Ep.* 62; *De obitu Theodosii*) evoca paradigmas veterotestamentarios y equipara la hazaña de Teodosio a las de Moisés, Josué, Samuel y David. Esta cristianización del éxito será luego acentuada por Rufino (*HE*, 11 ss.), que pone en boca del emperador una oración previa a la batalla, y por Agustín (*CD*, 5, 26), que recuerda precisamente el testimonio del pagano Claudiano para mostrar que el ejército teodosiano «combatía más con la oración que con la espada». No hay, pues, ningún contraste significativo entre unos y otros. Todos ven en la divinidad la razón última de la victoria y todos son, a su manera, la conciencia y la elocuencia fiel de una época de cambios radicales, de nostalgias y de esperanzas.

3. LA DEFENSA CRISTIANA DEL IMPERIO: AMBROSIO

Ambrosio es el caso más representativo de magistrado imperial convertido en ministro de la Iglesia que con tanta frecuencia encontramos

22. Sobre el desarrollo de la batalla del río Frígido, inicialmente favorable a Eugenio, y el papel determinante del viento alpino en la victoria final de Teodosio, cf. Ferrill, A. (1989), *La caída del Imperio romano. La explicación militar*, Madrid, esp. 72-78.

23. *Panegírico a los cónsules Olibrio y Probino*, 205 ss. *IV consulado de Honorio*. 141 ss. etc. Cf. otras referencias en Heim, 1992, 249 y 252-3.

en el Bajo Imperio. Su proclamación popular como obispo de Milán el año 373 ó 374 se produjo siendo aún *consularis* de Aemilia-Liguria, de modo que hubo de obtener el beneplácito de Valentiniano (364-375) para ocupar tan importante cátedra episcopal (en sustitución del arriano Auxencio, recién fallecido, que había sido nombrado a instancias del emperador Constancio). En el ejercicio de su nuevo cargo, Ambrosio, un *clarissimus* cuyo padre fue prefecto del pretorio, no abandonó las formas romanas de conducir una magistratura relevante ni se amilanó ante el boato pretencioso de la corte y del emperador. Mas bien al contrario, durante el resto de su vida, en sus ideas y en su comportamiento, siempre actuaría con el orgullo de los viejos senadores republicanos, a la manera de un *spectabilis* de la causa cristiana que ejerce su episcopado como si fuese un *munus* u *officium publicum* tanto de la Iglesia como del Estado (Amb. *Epp.* 1, 2 y 40, 4). Convencido de la trascendencia terrenal y aun divina de su ministerio eclesiástico para la pervivencia de Roma, se sintió sinceramente autorizado, si no obligado, a inmiscuirse en asuntos políticos y velar por la salud del Imperio y del emperador, como hizo Natán frente a David. Por eso, a diferencia de lo que hicieron la mayoría de sus coetáneos, su ingreso en la *militia Christi* no le llevó a romper con la administración pública ni a desentenderse de sus deberes ciudadanos con la *militia Caesaris*. Tampoco pretendió encontrar, creo, un compromiso entre ambas «milicias». Pues si bien es cierto que sentía con orgullo patriótico la *imperii gloria*, estimó tan alta su misión religiosa que se decidió a cumplirla sin tener apenas consideración hacia las legítimas exigencias de los poderes públicos, insobornablemente empecinado en someter la ley cívica y el Estado a la ley divina y a su Iglesia: ni Atanasio ni Agustín, obispos de más modesta extracción social, se atrevieron a nada parecido en sus conflictivas relaciones con los poderes públicos[24]. Así se pondría especialmente de manifiesto bajo los reinados de los jóvenes hermanastros Graciano (375-383) y Valentiniano II (375-392), de Justina (madre de este último y regente de fe arriana), y del gran

24. Cf. Vera (1986, 224-225). Sobre el obispo milanés la producción bibliográfica nos desborda de tal modo que no es posible hacer pie. Los trabajos clásicos de Campenhausen (1929), Palanque (1933), Dudden (1935) y el breve estudio «póstumo» de Mazzarino (1989) deben completarse con los más recientes de Paredi (1960), Morino (1963), Gottlieb (1973), y McLynn (1994). Para su obra literaria, ediciones y bibliografía secundaria, cf. Mara, M.G. (1981) Ambrosio de Milán, en Quasten, III, 166-211.

Teodosio (379-395), con el que también tuvo algunos sonados enfrentamientos[25].

Como Salustio y Cicerón, Ambrosio estuvo convencido de que la grandeza de Roma, la que desapareció con la República, se fundaba en la *libertas* senatorial y en la *virtus bellica*, a la que alude con frecuencia en su *De officiis* («Sobre los deberes»), aunque esta obra, escrita a imitación de la homónima de Cicerón, estaba destinada a iluminar no ya las competencias de los magistrados sino los deberes de obispos y clérigos (y de ahí que algunos la titulen, impropiamente, *De officiis ministrorum*). Ambrosio define aquí la virtud capital de la *fortitudo* (fortaleza y valentía en el combate) como cualidad inseparable de la justicia y garantía de nuestra seguridad frente a delincuentes y enemigos externos, una cualidad tanto más admirable cuanto se ejerce de manera generosa y con riesgo de la propia vida (*De off.* 1,202; 3,23). La guerra es por tanto justa, y hasta necesaria, cuando se hace en auxilio de los aliados o en defensa de la patria, contra los bárbaros en particular, sin ensañamiento y cumpliendo los pactos suscritos con el enemigo, de acuerdo con la doctrina ciceroniana, pero también con el paradigma bíblico de Moisés y David[26]. Su modelo histórico, como el de todos sus coetáneos cultos, no podía ser otro que el de la añorada República aristocrática. Y con ellos creía que el desfallecimiento de ésta no fue sino un proceso de decadencia militar, por cuanto la milicia dejó de sentirse como un servicio público y patriótico para convertirse en una carga pesada y temible: *non ius commune, sed servitus* (*Exameron*, V,15,52). La muerte de la *libera civitas* estuvo, pues,

25. Fueron tantos los príncipes jóvenes o niños que acceden al poder a finales del siglo IV e inicios del V que no faltaron las críticas al sistema sucesorio dinástico, entre ellas las del propio Ambrosio (*Exam.* V, 68). Recuérdese que Graciano fue nombrado augusto a los 8 años y subió al trono a los 15 (375 d.C.); Valentiniano II fue proclamado augusto a los 4 años, Honorio a lo 9 y Arcadio a los 6 (estos dos últimos accedieron definitivamente al trono con 11 y 18 años respectivamente). Esto hacía que el poder fáctico estuviese en manos de eunucos intrigantes y generales audaces, como Eutropio o Estilicón, con el descontento de gran parte de la aristocracia y de los altos funcionarios del Imperio. Cf. L. Cracco Ruggini (Il vescovo Ambrogio e la Historia Augusta: attualità di un topos politico-letterario, en *Atti del Coll. Patavino sulla Historia Augusta*, Roma, 1963, 67-79, esp. 69) y Alan Cameron (Theodosius the Great and the Regency of Stilico, *Harvard Studies in Classical Philology*, 73, 1969, 247-80).

26. *De off.* I, 115, 129, 139, 176-179, 196 ss. II, 33; III, 87; *In Luc.* 5,76; *Ep.* 18, 7. Cf. Palanque (1933, 330-335), Dudden (1935, 538-539), Alfonsi (1966, 83 ss.), Swift (1970, 534-5) y Chauvot (1998, 437 ss.).

precedida de la muerte de la *disciplina*, la virtud que hizo de Roma la dueña del mundo. Es éste el argumento más contundente que esgrime contra Símaco, el ilustre pagano que atribuía a los dioses la grandeza republicana y en ello basaba su petición de que fuese restituido el Altar de la Victoria en la vieja Curia romana[27]: no fueron ellos, replicará nuestro obispo, sino el valor militar, el coraje en el campo de batalla lo que dio a Roma sus mayores triunfos: «no es en las entrañas de los animales, sino en la fuerza de los guerreros donde se encuentra el secreto de la victoria. (...). Fue con las armas en la mano como Camilo, tras vencer a los triunfadores de la roca Tarpeya, devolvió al Capitolio las insignias que habían robado: el valor (*virtus*) abatió a quienes la religión ni siquiera inmutó. ¿Y qué decir de Atilio (Régulo), que mostró con su muerte su valor de soldado? No fue entre los altares del Capitolio, sino entre los ejércitos de Aníbal, como (Escipión) Africano alcanzó la victoria» (*Ep.* 18,7). De este modo, la crítica burlona y despectiva de la piedad tradicional no impide al obispo de Milán reconocer con orgullo la tradición política y militar de su patria. Por el contrario, ahí encuentra una referencia ideal para la *militia christiana* y una severa advertencia para la crisis de su tiempo. En sus comentarios *Expositio de psalmo CXVIII* (20,24) y *De Tobia* (15,51) advierte que los bárbaros no son súbditos sino enemigos del Imperio, contra los cuales es legítimo defenderse con las armas y extorsionar con prácticas usurarias, y nuevamente identifica la sublime *virtus* republicana con el valor y la disciplina militar, algo quizá sorprendente en un obispo amante de la justicia y de la paz, pero indicativo al cabo, aunque estemos ante un topos literario con claras reminiscencias salustianas, de la preocupante situación que atravesaba el Imperio[28]. De

27. La exaltación patriótica de la época republicana fue un lugar común en la literatura pagana y cristiana del Bajo Imperio (Paschoud, 1967, 23 ss. 245-247). Lo esencial de la polémica Ambrosio-Símaco sobre el Altar de la Victoria, el año 384, puede verse en las cartas 17 y 18 del obispo, así como en la *relatio III* del entonces *praefectus urbi*. Cf. J.J. Sheridan (The Altar of Victory. Paganism's Last Battle, *Antiquité Classique* 35, 1966, 186-206), H.A. Pohlsander (Victory. The Story of a Statue, *Historia* 18, 1969, 588-597), Canfora (1991, 23 ss. con actualización bibliográfica en pp. 134-139), M. Pérez Medina (La controversia Símaco-Ambrosio: análisis de la Relatio III simaquiana y de las epístolas XVII y XVIII del obispo, *Florentia Iliberritana* 3 (1992), 463-501) y I. Gualandri (La risposta di Ambroglio a Simmaco: destinatari pagani e destinatari cristiani, en Consolino (ed.), 1995, 241-256).

28. Salustio hizo ya similar equiparación en su *Guerra de Yugurta*, 85, 4 y 33. Cf. Corbellini (1978, 632 y notas 9-14, con numerosas referencias), Idem (1977, 348).

hecho, la práctica totalidad de sus contemporáneos coinciden en este extremo y todos ven en la renovación del ejército la única esperanza de supervivencia para Roma. El burócrata cristiano Vegecio lo afirma con meridiana claridad en su tratado sobre la milicia (*Epitoma rei militaris*) y apela por eso a la restauración de la *antiqua consuetudo*[29]. Del mismo modo, el anónimo pagano *De rebus bellicis* reclama una renovación del ejército y una vuelta a las costumbres de los *felicium temporum* (2, 5)[30] y otro tanto hace, incluso más reiteradamente como ya hemos visto, Amiano Marcelino, que en su doble condición de historiador y militar supo apreciar de cerca el contraste entre la idealizada valentía de los antiguos y la desidia del presente: menosprecio de la milicia, deserciones, violencia e indisciplina de la soldadesca, barbarización de las legiones...[31] Todos estos testimonios prueban que las añoranzas republicanas de Ambrosio, lejos de ser un mero recurso literario, reflejan con fidelidad el pesimismo con que entonces se contemplaba el porvenir del Imperio. Si la milicia se ha convertido de *ius commune* en *servitus*, ello no puede entenderse como una simple alusión despectiva a las reformas de Mario, que acabó ciertamente con el ejército ciudadano e inició su definitiva profesionalización a fines del siglo II a.C. A Ambrosio le preocupa más

29. Vegecio, *Inst. mil.* I,1. Cf. Paschoud (1967, 110-118) y Gabba (1974, 60 ss.). Escrito probablemente durante el reinado de Teodosio, no hay acuerdo sobre la fecha precisa en que Vegecio pudo publicar su obra: cf. E.B. Birley (The dating of Vegetius and the *Historia Augusta*, en *The Roman army. Papers 1929-1986*, Amsterdam, 1988, 58-68) y el breve estado de la cuestión realizado por G. Zecchini (La storiografia cristiana latina del IV secolo (Da Lattanzio ad Orosio), en Bonamente y Nestori, 1988, 169-194, esp. 189-190) y Chauvot (1998, 312 ss.).

30. Cf. Mazzarino (1961, 40 ss.), Paschoud (1967, 118-132), A. Ferrill (*o.c.* 124 ss.) y Chauvot (1998, 219 ss.). La datación y destino de esta obra es todavía objeto de discusión, habiéndose dudado sobre todo entre las fechas 354-360 (bajo Constancio II) ó 366-375 (Valentiniano). Pero también podría ir dirigida a Juliano, como apunta S. Mazzarino (Il *De rebus bellicis* e la *Gratiarum actio* di Caludio Mamertino, en *Antico, Tardoantico ed era costantiniana*, vol. I, 1974, 221-228) o incluso a Valente, como después propuso A.Cameron (The date of the anonymus *De rebus bellicis*, *BAR Int. Ser.* 63, 1979, 1-10), que la fecha en 368-9. Aunque el valor histórico de este libro fue menospreciado por Seeck como la obra «de un proyectista loco» (*RE* I, 2325), la historiografía posterior la ha recuperado como un texto fundamental del siglo IV: cf., por ejemplo, Mazzarino (1951, 72 ss. y 271 ss), que lo fecha en los últimos años del reinado de Constancio II, cuando era césar Galo o Juliano, es decir, en los años 353-4 ó 355-360.

31. Amiano, 14,6,5; 15,4,3; 21,10,8; 22,4,5; 12,6; 23,5,19, etc. Cf., junto a la bibliografía anteriormente citada, el magistral análisis histórico-literario de Auerbach (1975, esp. 55-94).

la realidad presente, la indisciplina militar y, sobre todo, las dificultades del reclutamiento y la consiguiente barbarización, un proceso que se remonta muy atrás en el tiempo, pero que adquiere ahora proporciones tan extraordinarias que convertía en pura utopía el sueño de recuperar la *antiqua Res Publica* e identificar de nuevo al ciudadano y al soldado[32].

El militarismo ambrosiano no se inspiraba solamente en la cultura clásica romana sino también en el Antiguo Testamento, donde encontró a veces justificación para sus decisiones menos evangélicas y más inhumanas. Baste recordar a este respecto su exaltación del celo de Fineés (el sacerdote que, movido por la xenofobia, atravesó con una lanza a un compatriota israelita y a su esposa madianita: *Núm* 25,8), como un modelo que los obispos han de imitar para aplastar la herejía[33], o sus insinuaciones sobre la posibilidad de acabar con el paganismo mediante una masacre generalizada, como acaeció con los seguidores de Aarón durante el Éxodo (*Ep.* 66,7. Cf. Matthews, 1975, 194-5). Se trata de símiles poco alegóricos, como ha precisado Chadwick (1978, 177), dado que en aquella época «no era desconocido el uso de la espada por el brazo secular en defensa de la ortodoxia entonces prevalente. Si los cristianos podían admitir la posibilidad de una guerra justa, lógicamente tenían que aceptar la posibilidad de ejecuciones que estuvieran justificadas»[34]. Cabe, sin embargo,

32. La legislación ratifica la preocupación oficial por la indisciplina creciente y las deserciones: *CTh*, VII, 1,10, del año 367.

33. Amb. *Explanatio psalmorum XII*, 118,18,10-11. Cf. otros ejemplos en Bainton (1963, 85 ss.). No obstante, Ambrosio nunca propuso medidas violentas contra los herejes, aunque es cierto que aprobó tácitamente las leyes antiheréticas promulgadas en su tiempo (Morino, 1969, 100-102 y 108-121).

34. Chadwick (*Ibid.*) recuerda como ilustración la represión imperial de los donatistas, en los años cuarenta del siglo IV, en la que algunos murieron como mártires. El obispo católico Optato de Milevi (ciudad de Numidia, actual Mila, en Argelia) defendió la severidad del enviado imperial, Macario, apelando a diversos precedentes del Antiguo Testamento, como Moisés ordenando la ejecución de tres mil hebreos (*Ex.* 32,28) inmediatamente después de bajar del Sinaí con el mandamiento «no matarás», o Elías degollando a 450 sacerdotes de Baal en el torrente Quisón (1Re 18,40). Pero la brutalidad no estuvo solamente en el lado católico, aunque éste es el mejor documentado: también los arrianos de Sirmium, entonces protegidos por el emperador, querían que varios seglares fuesen ejecutados por negarse a aceptar el llamado «Credo fechado» (año 359) y provocar con ello la sedición y la división de la grey (*Altercatio Heracliani*: *PL* Suppl I, 349.- Cf. Meslin, 1967, 69-70). Otro arriano, Macedonio de Constantinopla, intervino con tropas en Mantinio (Asia Menor) para convertir por la fuerza a los numerosos novacianos de aquella ciudad: éstos, lejos de asustarse, hicieron frente al ejército y mataron a casi todos los soldados (Sóc, *HE*, II 38,27-29; Soz. *HE*, IV 21,1-2). Cf. Ste Croix, 1988, 525.

suponer que no fue tanto su fe religiosa cuanto su formación clásica lo que inspiraba el ideal ambrosiano de la guerra justa como postrer recurso para solventar los conflictos... «tras consultar a dios» (*De off.* I, 177)[35]. En todo caso, Ambrosio no fue contrario, en principio, a la violencia armada ni opuso el servicio militar al civil como insinúa Fontaine (1980, 156 ss.), con excepción de los clérigos y de la Iglesia como institución, de acuerdo en esto con una ya vieja tradición eclesiástica (Orígenes, *C.Celso*, 8,73; Eusebio, *Dem. Ev.* 1,8, 29-30; Basilio, *Ep.* 188): «el gusto por las empresas guerreras parece extraño a nuestra misión... pues nuestra actividad no concierne a las armas sino a los asuntos de la paz» (*De off.* 1, 176), «la Iglesia no vence con armas seculares sino espirituales... con la fe y la oración» (*De viduis* 8,49). Probablemente no podía ser de otra manera, a pesar de su talante pacifista: Ambrosio conocía demasiado bien los peligros reales del Imperio y, además, su propia formación como magistrado imperial y su cultura patriótica le infundieron una concepción altamente positiva de la milicia: «El santo Bautista -precisa en una de sus obras exegéticas- da aún la respuesta que conviene a cada profesión humana, la única para todos: a los publicanos, por ejemplo, que no exijan más que la tasa; a los soldados, de no hacer agravios, de no buscar botines, recordándoles que la paga del ejército ha sido instituida para que no busquen el sustento necesario en el saqueo y en la injusticia» (*Tratado sobre el Evangelio de Lucas*, II, 77). Ello no le impide, ciertamente, aconsejar clemencia a los funcionarios y jueces ante los reos condenados a la pena capital. Incluso recomienda que, si ésta se ejecuta, los jueces cristianos cumplan voluntariamente penitencia, aunque la Iglesia no la imponga oficialmente (*Ep.* 25)[36]. Y no duda en oponerse de manera tajante a todo tipo de homicidio cometido por un individuo, a no ser en defensa de un tercero: el cristiano no puede salvar su propia vida si para ello ha de matar a otro, ni siquiera frente a un vulgar salteador (*De off.* III,27).

35. Sobre su concepto de «guerra justa» cf. Gaudemet (1976, 286 ss.) y Canfora (1991, 124).

36. Ambrosio responde en esta carta a la pregunta angustiosa que le formula un alto funcionario cristiano, Studo, sobre la legitimidad de la pena de muerte. El obispo reconoce que algunos herejes se oponen radicalmente a la misma y excomulgan a quienes pronuncian tales sentencias, pero él se suma a la tradición eclesiástica que aconsejaba una penitencia o excomunión voluntaria y temporal. Sobre este tabú cristiano del derramamiento de sangre, que también sentirá Teodosio tras su cruenta victoria en Frígido, cf. Hornus (1960, 41 ss.), Swift (1970, 542), Heim (1974, 277-279) y Johnson (1987, 11-17 y 53-56).

También debemos destacar su especial interés en salvaguardar los principios de justicia en tiempos de guerra, de acuerdo con la tradición clásica. De este modo, adelantando ideas que luego ampliará Agustín, mostraba su preocupación de que al calor del conflicto armado se despertasen pasiones anticristianas, pues en una guerra justa la *fortitudo* no solo debe acompañarse de la *iustitia*, como vimos anteriormente, sino también de la moderación, la temperancia y la magnanimidad (*De off.* I, 139-140, 186). No sabemos hasta qué punto hablaba por experiencia propia, pero conviene recordar que las atribuciones judiciales del *consularis* conllevaban el recurso a la tortura, incluso de personas inocentes, y en el ejercicio de este cargo el propio Ambrosio ordenó que se torturase a algunos de los cristianos amotinados en la basílica de Milán tras la muerte del obispo Auxencio. Su biógrafo Paulino advierte con ingenuidad que esta medida no era habitual en él y que la tomó con el fin de que los allí congregados, que acababan de proclamarlo obispo, desistieran de tal empeño[37]. Por otra parte, Jerónimo (*Ep.* 1) narra la actuación brutal de un *consularis* de Aemilia y Liguria contra una mujer acusada falsamente de adulterio y ejecutada tras siete intentos milagrosamente fallidos del verdugo que demostraron su inocencia. Dada la fecha del relato jeronimiano, es posible, pero no seguro, que ese despiadado *consularis* fuese Ambrosio. A él pertenece, en todo caso, esta idea brutal: «matar al inocente es homicidio, al reo, justicia, al enemigo, victoria» (*Ep.* 60).

Clasicismo y cristianismo no eran, en absoluto, culturas incompatibles para el obispo milanés. Su misma preocupación por la pureza religiosa emana de un espíritu similar al de los pontífices y magistrados romanos que velaron durante siglos por la *pax deorum*, reparando cualquier falta cometida en el culto a los dioses. Su noción de *salus* no alude exclusivamente a la salvación individual del alma, sino que se utiliza con frecuencia en su dimensión política y militar, como expresión de la victoria

37. Paulino añade que, para evitar su nombramiento como obispo, Ambrosio también dijo querer dedicarse a la filosofía y hasta recibió algunas prostitutas en su casa (*V.Ambr.* 7.8). Sobre las leyendas en torno a su designación y el más verosímil acaecer de los hechos, cf. la citada monografía de MacLynn (esp. 44 ss.) y Y.-M. Duval (Ambroise, de son élection à sa consécration, en *Ambrosius episcopus. Cong. int. di studi ambrosiani nel XVI cent. dell'elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milán, 1976, Vol. I, 243-83). Sobre la valoración negativa que el obispo Ambrosio hacía de su propio pasado como funcionario civil, cf. Lenox-Conyngham, 1982, 62-65. Y sobre sus apreciaciones acerca de la posible legalidad de la tortura y de la muerte, Gaudemet, J. (1982) L'Eglise et l'État au IV siècle, *Studi in honore di A. Biscardi*, Milán, vol. I, 75-91, esp. 89.

sobre los enemigos y de la salvaguarda temporal de Roma. El ministerio sacerdotal, como ya se ha dicho, era a su juicio un servicio público, y de excepcional relevancia, en cuanto propiciaba la protección divina para la República. De acuerdo con una vieja tradición cristiana, Ambrosio conviene igualmente en que el Imperio romano ha preparado la venida de Cristo y la expansión de su doctrina, y que es el propio Dios quien elige al emperador, lo protege en el campo de batalla y asegura sus triunfos sobre los bárbaros: «ni las águilas militares ni el vuelo de los pájaros guían la vanguardia de nuestro ejército, sino tu nombre, Señor Jesús, y tu culto... Muestra ahora un signo claro de tu majestad para que quien cree que tú eres el verdadero Señor de los ejércitos y capitán de las tropas del cielo, quien cree que tú eres el verdadero poder y sabiduría de Dios... pueda, apoyado en la ayuda de tu supremo poder, obtener el premio de la victoria por su fe» (*De fide* 2, 142-143. Cf. 1, 3 y 2, 136)[38]. La victoria puede, por tanto, obtenerse sin combate ni sangre, mediante la oración, como predicaban algunos monjes de su tiempo, pues «donde está la fe hay un ejército de ángeles» (*De ob. Theod.* 10; *De fide*, 1,3). Así se vio, afirma, tras el desastre de Adrianópolis, cuando los godos asolaron impunemente las tierras de Macedonia, Dacia y Panonia, pero dejaron intacta la ciudad de Tesalónica gracias a su obispo Acolio, cuyas oraciones habían actuado como un «muro infranqueable de fe, gracia y santidad» (*Ep.* 15,6). Lo mismo cabe decir, a su juicio, de los triunfos recientes de Teodosio, en especial de su victoria sobre Eugenio en el río Frígido, de manera que su reinado casi podría considerarse la última fase de una historia sagrada[39]. Si los emperadores «soldados de Dios» y paladines de la fe tenían ase-

38. En su *Ep.* 1,1 (PL 16, 877), Ambrosio le dice a Graciano que día y noche lo ha protegido con el pensamiento y la oración mientras el emperador estaba en su campamento. Cf. otras referencias de este tipo en Paschoud (1967, 201-202) y Heim (1974, 272, y 1992, 143 ss.).

39. Ambrosio, *De obitu Theodosii* 41; *Ep.* 40,22; 41 24; 61,3; 71,1 (PL 16 1109, 1119-20, 1160 y 1186); *Explan. ps.* 36,25 (*CSEL* 74, p.90). Orosio dará, si cabe, todavía más importancia a estas victorias sin combate, de las que hablará detenidamente en su *Historia* (7,5), como testimonio de la asistencia divina a Teodosio. En contraste con la *uictoria sine certamine, sine proelio, sine sanguine*, Ambrosio habla de las victorias cruentas (*in acie*) que también permite Dios para poner a prueba la fe cristiana (*Comm. Sal.* 43). Cf. Heim (1974, 271 y 279-281). A juicio de Zecchini (1984, 391 ss.), el obispo milanés es el primer autor cristiano que habla de victorias incruentas, topos que pasó directamente a la hagiografía occidental (Sulpicio Severo en particular) e indirectamente, a través de la propaganda teodosiana, a la historiografía eclesiástica oriental (Sócrates): Orosio pudo estar influido por ambas vías.

gurado el triunfo (salvo que Dios quisiera ponerlos a prueba...), la herejía y la incredulidad llevaban a la catástrofe: la guerra justa, se podría inferir, es también la que protege la ortodoxia. Quizá Ambrosio refutara con estos argumentos los ataques laicos contra el monaquismo y la decisión de Valente de enrolar a los monjes en el ejército (Orosio, 7, 33), aunque el propio avance de los bárbaros en el occidente católico, las hambrunas o el trágico final del devoto Graciano (asesinado por el católico Máximo), el primer emperador que renunció al título de *pontifex maximus*, ofrecían un flanco sumamente vulnerable a estos postulados triunfalistas[40]. Pero en su esencia estaban tan aceptados por la sociedad de la época que los paganos, lejos de rebatirlos, se apresuraron a pedir autorización para implorar ellos también la ayuda de los dioses: «dejad que estos dioses os defiendan, dejad que los adoremos», escribe Símaco (*Relatio* XIX. Cf. Amiano, 25,5). Cristianos y paganos comparten por igual la ideología religiosa tradicional del *do ut des*, solo que ahora son aquellos quienes muestran el espíritu intransigente que antaño poseyeron los paganos: Ambrosio tolera que el paganismo perviva en la intimidad de una minoría, como los paganos toleraron que perviviera en otro tiempo el cristianismo, pero lo excluye categóricamente de la defensa espiritual del Imperio, pues ésta es ya competencia exclusiva del dios cristiano (Canfora, 1991, 23 ss.). «Los apologistas cristianos podían al menos invocar en sus escritos que sus correligionarios rezaban por el imperio y los emperadores. La acción enérgica de Ambrosio quitó a los paganos esta satisfacción. Si ellos rezaban a sus dioses sin que se le hubiese pedido, «cometían un horrible sacrilegio» (Heim, 1992, 180. Cf. Amb. *Ep.* 18,22). Así lo volvemos a constatar, años después, con ocasión de la citada usurpación de Eugenio (392): Ambrosio no se pronuncia sobre la legitimidad del nuevo emperador (aunque se ausentó de Milán para evitar todo tipo de compromiso), pero se apresura a criticar sus medidas religiosas en favor de los paganos y sus invocaciones de los dioses romanos (en particular Hércules y Júpiter, aunque tampoco olvidaba a Cristo) cuando en el 394 emprendió la guerra contra Teodosio, que abocaría en el desastre militar del río Frígido y el

40. Ambrosio, *Ep.* 17,1,16; *De fide* 2, 136-43; *De obitu Theodosii* 10 (*CSEL* 73, p. 376). Cf. *Panegírico de Constantino*, Pan. X 14-15. Ambrosio jugó un papel político relevante en estos avatares, pues a la muerte de Graciano (383) fue él quien asumió la protección del joven Valentiniano II (hijo de Valentiniano I y Justina), junto a diversos jefes militares, y en dos ocasiones marchó a Tréveris en misión diplomática ante el usurpador Máximo.

consiguiente suicidio del pagano Nicómaco Flaviano (*Epp.* 51,16 y 57,2-4, 7. Cf. Rufino, *HE*, 11,33).

De igual modo, incluso con más virulencia, se niega a aceptar el más mínimo compromiso con los judíos o con los herejes: a propósito del incendio, el año 388, de la sinagoga de Calínico, en la ribera del Eúfrates, por monjes cristianos y de los decretos respectivos de Teodosio ordenando el castigo de éstos y la reconstrucción del edificio por el obispo local, Ambrosio pronunció ante el mismo emperador una homilía recordándole en tono hostil (o así al menos lo entendió Teodosio) que tanto su dignidad imperial como sus victorias sobre los ejércitos enemigos se las debía al Señor y actuaría por tanto de manera impía y desagradecida si no revocaba los citados decretos (Paul. *V.Amb.* 23.1). En otro lugar Ambrosio hace decir a un soldado: «¿cómo podrá ayudarnos Cristo si combatimos en favor de los judíos contra Cristo, si somos enviados a vengar a los judíos? Ellos perdieron sus ejércitos y quieren perder los nuestros», y a continuación recuerda que Máximo fue derrotado repetidamente por los bárbaros precisamente por hacer reparar una sinagoga judía en Roma, ¡lo que, en última instancia, equivalía para él a hacerse judío! (*Ep.* 40, 18 y 23)[41].

Teodosio se plegó a los deseos del obispo y retiró los decretos referentes a Calínico contra el parecer de sus cortesanos. Esta decisión suponía reconocer, por parte del emperador, el principio ambrosiano de que la Iglesia es la forma de la justicia (*De off.* 1, 142) y que la disciplina y la ley civil debían someterse a la religión (*Ep.* 40,11), y por parte del propio Ambrosio, que la violencia podía ser un medio justo para restablecer la ortodoxia. No sabemos si Teodosio se percató de ello, pero sí lo hizo Ambrosio, que pretendió compensar la impunidad de los católicos proponiendo que los obispos del lugar decidieran qué medidas tomar... No era ésta ni la primera ni la más importante ocasión en que Ambrosio había impuesto su criterio al poder político. Su ideario combativo e intransigente conoció su auténtico bautismo de fuego años atrás, en la larga lucha contra el arrianismo, apoyado entonces por la corte de Milán y por la emperatriz regente Justina, madre del emperador-niño Valentiniano II. El conflicto se inició en la primera mitad del 385, cuando Auxencio (también llamado

41. Sobre este incidente, en el que también se destruyó una capilla de los herejes valentinianos, cf: Campenhausen (1929, 274 ss.) y M. Simon (*Verus Israel: études sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris, 1983, 266 ss.), así como la valoración de Swift (1970, 536-7) que ve en él una prueba más de la ambigüedad ambrosiana frente a la violencia y la guerra.

Mercurino), obispo arriano de Milán, y sus aliados palaciegos, incluyendo quizá al propio emperador (*Sermo contra Aux.* 29), reclamaron a Ambrosio una basílica (probablemente la Portiana, situada extramuros de la ciudad) para celebrar sus cultos. La negativa de éste dio lugar a una serie de peripecias y enfrentamientos que terminaron el Jueves Santo, dos de abril, del 386, con la súbita renuncia de la corte a sus pretensiones y el consiguiente triunfo religioso y político de Ambrosio[42]. Tan inesperado desenlace ha sido históricamente explicado con argumentos muy dispares: 1) porque Ambrosio contó en todo momento con el apoyo popular, tesis que se remonta a Rufino (*HE*, 2,15), 2) por el apoyo de las clases dirigentes y del propio Teodosio, y 3) por la actitud prudente del joven Valentiniano... (Palanque, 1933, 61-163; Meslin, 1967, 48 ss.). Pero nada fue tan decisivo como el sorprendente pronunciamiento de un grupo de soldados en favor del obispo católico y en contra del propio emperador el día anterior, uno de abril (Amb. *Ep.* 20, 11)[43]. No era una amenaza: ese mismo día, un número indeterminado de soldados (de origen bárbaro sin duda, pero no arrianos) asisten a los oficios celebrados por Ambrosio, según escribe éste a su hermana Marcelina, y al día siguiente entraron masivamente en su iglesia, en medio del entusiasmo popular, anunciando el levantamiento del asedio de la basílica por parte del ejército imperial así como la

42. Las fuentes principales del conflicto son los historiadores eclesiásticos (Teod. 5,13; Soz. 7,1; Rufino, 2,15-16), Paulino (*V. Ambrosii* 13) y Agustín (*Las Confesiones*, 9,7). El propio Ambrosio dio su versión de los hechos en sus Cartas 21 y 22 (a su hermana Marcelina), 23 (a Valentiniano) y en el discurso *Contra Auxencio* o *Sobre las basílicas*, escritos todos el año 386 (PL 16, 994-1026). Para un análisis detallado, cf. Greenslade (1954, 54 ss.), Paredi (1960, 331-360), Cantalamessa (1976, 483-539), G. Nauroy (Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais, *Recherches Augustiniennes* 23, 1988, 3-86, esp. 16-21 y «estado de la cuestión» en apéndice I: pp. 72-75), y McLynn (1994, 181 ss.). Ambrosio había fracasado previamente en un conflicto similar (Williams, 1993, 127 ss.). Sobre los derechos legales del emperador, nunca puestos en cuestión, a reclamar esta basílica o cualquier otra propiedad bajo su jurisdicción, cf. Lenox-Conyngham, A (1985) Juristic and Religious Aspects of the Basilica Conflict of A.D. 386, *Studia Patristica* 18, 55-58.

43. La intervención del ejército en los conflictos eclesiásticos no era ya algo anómalo. En la propia sede milanesa, cuando el año 355 Constancio nombró al arriano Auxencio nuevo obispo en lugar del depuesto y exiliado Dionisio, el ejército ocupó diversas iglesias e intervino contundentemente para acallar las protestas de otras facciones cristianas y garantizar la autoridad del nuevo obispo (Hilario, *Contra Constantium*, 4; Ambrosio, *De Spiritu sancto*, III, 10, 59). Por otra parte, el propio Ambrosio había sido ya advertido el Martes Santo, 31 de marzo, de que debía entregar la basílica Portiana, por una delegación imperial en la que participaron *comites* y *tribuni* de origen godo.

devolución de las elevadísimas multas (200 libras de oro) impuestas a los *negotiatores* que habían apoyado al obispo, al tiempo que se dirigían al altar expresando sus deseos de paz mediante el beso ritual (*Ep.* 20, 13 ss.)[44]. Esta actitud de la tropa sorprendió al parecer al propio Ambrosio a tenor de sus palabras en la citada carta (21): «tengo como protectores a los que creía enemigos... ¿De quién procede este regalo, de quien sino de ti, Señor Jesús?». Y no menos sorprendente debió ser para el joven y desamparado emperador, si son verídicas las palabras que le atribuye el obispo en la misma epístola: «si Ambrosio os lo ordenara, me entregaríais encadenado» (27)[45].

El comportamiento de los soldados muestra evidentemente que «paganos, godos, arrianos u ortodoxos se han puesto a adorar al dios de Ambrosio... lo han tomado como protector» (Heim, 1992, 188). ¿Cómo se explica todo esto? Recordemos que Ambrosio no incitó personalmente a la sedición militar. Más bien al contrario (a tenor siempre de su propio testimonio), sus sermones del domingo de Ramos (día en que los *decani* habían adornado la Basílica Portiana con las insignias imperiales propias de las ceremonias arrianizantes previstas) y del Miércoles Santo (día que se puso cerco militar al edificio) apelan a la paz y a una actitud no provocadora. Pero tampoco oculta su voluntad de resistencia y martirio (a la manera del santo Job) y su convencimiento de que el poder político solo está garantizado cuando se obedece al verdadero dios (*Contra Auxencio* 19-25; *Ep.* 20, 14 ss.). Mientras la herejía arriana, que aventaja en perversidad al Judaísmo, pone en grave peligro al emperador, Ambrosio dice contar con el apoyo celestial, que hace fuerte al débil, y estar protegido por una guardia invisible, no por la muchedumbre de pobres que lo seguían ciegamente sino por sus oraciones (*Ep.* 20, 23; *Contra Auxencio* 9 y 33). Es posible que en este ambiente de tensión, con una corte política y

44. Belloc, H. (1938) *The Great Heresies*, Londres, 24 ss. Sobre la categoría militar de estos soldados godos y su posible abandono del arrianismo al contacto con la población civil que los acogía en Milán, cf. referencias documentales y bibliográficas en McLynn (1994, 182, n. 88 y 192, n. 121). Como este autor sospecha (*Ibid.* 219), el motín proambrosiano debió afectar profundamente a la moral y disciplina del ejército de Valentiniano.

45. En estas fechas se sitúa también la sorprendente objeción de Benévolo, *magister memoriae* de Valentiniano II y amigo de Ambrosio, que se negó a cursar una ley favorable a los arrianos, despojándose de su *cingulum* y arrojándolo a tierra. Probablemente sea éste el primer caso de objeción de conciencia en un funcionario imperial (Gaudencio de Brescia, *Sermones, praef.* Cf. Venditti, 1994, 52-53).

militarmente debilitada frente al poderío de Máximo en Occidente y de Teodosio en Oriente, desasistida además del sostén divino, los soldados hubieran realmente pensado en proclamar emperador a Ambrosio, cuyo prestigio político no desmerecía entonces al religioso. De ninguna otra manera podría explicarse, a mi entender, que un notario de palacio le preguntase sin ambages si era un «tirano», palabra entonces al uso para designar a los usurpadores, a lo que Ambrosio solo respondió con una evasiva religiosa que debió convencer a pocos: incluso Cristo -decía- huyó para no ser rey[46].

Sin embargo, no parece que éstas fueran las intenciones del obispo. Su principal preocupación era la lealtad al Imperio de los herejes arrianos y por eso exhortaba a una resistencia tanto política como religiosa. Arriano y germánico por una parte, y romano y cristiano por otra, son para él conceptos casi sinónimos (*De off.* II, 136; *Ep.* 61,1), e incluso llega a identificar al pueblo godo con los ejércitos terribles de Gog profetizados por Ezequiel y por el Apocalipsis de Juan (*De fide*, 2, 138), una afirmación demasiado comprometida que merecerá luego la refutación de Jerónimo (*Com. in Ez. XI, praef.*: PL, 25, 326) y de Agustín (*CD*, 20, 11). Bárbaros y arrianos eran, en su opinión, quienes ponían en peligro la integridad y concordia del Imperio cristiano, y hemos de convenir en que, al menos en lo que se refiere a los primeros, no le faltaba razón, sobre todo en los años críticos que siguen a la rota de Adrianópolis en agosto del 378[47]. Cuando Fritigilda, reina de los marcomanos, le hizo saber su deseo de instruirse en la doctrina de Cristo, Ambrosio le respondió con una carta catequética animándola a persuadir a su marido a establecer la paz con Roma, cosa que ella hizo antes de ir en peregrinación a Milán (Paulino, *V.Amb.* 36)[48]. Y por la misma razón no duda en mostrar su profundo

46. *Ep.* 20, 22-23. En esta carta aparece ocho veces el término *tyrannus* o alguna de sus variantes, y en todas ellas Ambrosio pretende mostrar la lealtad de su comportamiento, puntualizando que los sacerdotes aspiran menos al poder imperial que los emperadores al sacerdocio. Cf. Heim, 1992, 194-195. Estilicón, como veremos, fue ejecutado bajo la acusación de *affectatio tyrannidis* y *affectatio regni* (Cracco Ruggini, 1968, 434-435).

47. Al año siguiente, en la oración fúnebre en honor de su querido hermano Sátiro, Ambrosio se consuela de tan irreparable pérdida diciendo que Dios se lo ha llevado para que no cayese en manos de los bárbaros ni viese la ruina del orbe y el fin del mundo (*De excessu fratris Satyri*, I, 30). Cf., Corbellini, 1977, 343 ss.

48. En este mismo espíritu, Petiliano de Constantina aconsejará poco después al emperador emplear los soldados contra «escitas y bárbaros» y no contra cristianos (Ag.

menosprecio hacia el obispo arriano que se exhibió ante el ejército romano manchado de impiedad como pagano, vestido a la manera de los godos, con collares y brazaletes, comportamiento que Ambrosio juzga anticristiano y contrario al uso romano (*Ep.* 10,9). Ya se ha dicho: Romanidad y cristianismo están providencialmente unidos y tienen una dimensión ecuménica, la ortodoxia nicena es, por tanto, la garantía de la victoria y la cólera divina solo estalla cuando previamente se ha traicionado la fidelidad al Imperio romano y al propio dios (*De fide*, 2, 139).

Que el poder celestial había propiciado su inesperada victoria sobre la emperatriz Justina y sus soldados arrianos, quedó definitivamente ratificado con la milagrosa invención de las reliquias de Gervasio y Protasio (en la iglesia de los santos Nabor y Félix), presentados como defensores de su causa, como los únicos soldados que Ambrosio había tenido a su servicio (*Ep.* 22, 10). Si Constantino gozó del apoyo celestial según el modelo clásico de los reyes queridos por los dioses, aquí asistimos, en palabras de Heim (1992, 196), a «una verdadera ruptura con la tradición: ya no es el emperador quien actúa de intermediario entre el cielo y la tierra, sino el obispo. Ambrosio, en este preciso momento, no es solo el *sacerdos*, intérprete de la fe, encargado de velar por el emperador y el imperio: está reemplazando al emperador en una de sus funciones esenciales e inaugura así para Occidente la querella entre sacerdocio e imperio, de esencia mucho más mística, menos jurídica, en sus orígenes, que su continuación posterior permitirá ver». Esta dimensión política del ministerio sacerdotal, cada vez más patente en el episcopado ambrosiano, es también la que nos ayuda a entender su actitud ante la usurpación del pagano Eugenio, cuando decide ausentarse de Milán para evitar la presencia del emperador sacrílego y asegurar el socorro celestial para Teodosio. Por si hubiese alguna duda al respecto, tras conocerse la victoria de éste en Frígido, Ambrosio expresa su convencimiento de que el triunfo es una recompensa divina a la fe heroica de los católicos y celebró una misa de acción de gracias en la que puso una carta de Teodosio sobre el altar para que las palabras del monarca actuaran como una ofrenda sacerdotal (*Ep.* 61, 2-5. Cf. *Ep.* 62; *De ob. Theod.* 7 y Heim, 1974, 281). Aunque se trataba de una sangrienta guerra civil, que por eso apenas fue

---

Contra litteras Petiliani II, 85, 188). Cf. Campenhausen (1967, 124), Corbellini (1977, 343-53), y M. Pavan (Sant'Ambroglio e il problema dei barbari, en *Romanobarbarica* 3, 1978, 167-187, esp. 180-181).

festejada oficialmente, éste es el primer testimonio, que yo sepa, de la incorporación de la victoria imperial al sacramento de la eucaristía, siendo no menos significativo que el propio Teodosio, a la vez que atribuía su victoria a las oraciones de Ambrosio, se abstuviese de la comunión a su regreso a Milán en cristiano reconocimiento de la sangre derramada, obligando de este modo a su obispo a celebrar un segundo servicio religioso para sellar la reconciliación imperial con sus súbditos[49].

Al morir poco después Teodosio (17 de enero del 395), Ambrosio preside unas solemnes exequias y, según él mismo narra en su *De obitu Theodosii* (6-8), pide para los jóvenes sucesores Honorio y Arcadio la lealtad militar y la ayuda de Dios, asegurando que la fe del ejército compensará la juventud de los nuevos emperadores del mismo modo que la fe de Teodosio infundió valor a las tropas en la batalla del río Frígido, estableciendo una íntima correlación entre la *perfecta aetas*, la *fides imperatoris* y la *militum virtus*, eslogan este último frecuentemente propagado en las monedas de la época (MacCormack, 1981, 145-150, 336-337, n. 250). Pronunciado poco antes de su propia muerte, *De obitu Theodosii* es la primera evaluación histórica del Imperio cristiano, una evaluación que se hace, por supuesto, en clave teológica y que en cierto modo sintetiza el pensamiento político y religioso del obispo de Milán. Ya hemos visto sus referencias esporádicas al carácter divino de la victoria y a los deberes del príncipe en favor de la ortodoxia. Pero es aún más significativa la reflexión ambrosiana sobre la esencia misma del poder, tal y como él la desarrolla a propósito de la leyenda sobre la *inventio crucis*, la cruz en la que murió Jesús y que supuestamente fue descubierta por Helena, madre de Constantino (Sordi, 1988, 144 ss.). Como el *labarum*, éste es también un mito tardío, pues a él no alude la *Vita Constantini* cuando habla de los trabajos realizados por Constantino en Jerusalén y el Calvario. En el 351 el obispo Cirilo de Jerusalén alude a la milagrosa *inventio*, pero no la atribuye a Helena ni a nadie en particular (*Ep. ad Constant.* 2: PG, 33, 1166). La leyenda se desarrolló con rapidez, en detalles milagrosos y en importancia espiritual, y a ella aludirán numerosos escritores cristianos y todos los peregrinos a Tierra Santa con posterioridad al 380. Según estas fuentes[50], el hallazgo se produjo por inspiración del

49. Ambrosio, *Ep.* 57 (dirigida al propio Eugenio), *De ob. Theod.* 34 y Paulino, *V.Amb.* 32. 1-5. Cf. McCormick, 1990, 107-109.

50. Las más importantes pueden verse en PG, 32, 1175-1178. Rufino, HE, 1,8; Sóc. HE, 1,17; Soz. HE, 2,1; Teod. HE, 1,18; *Liber Pontificalis* 32 (aquí se fecha bajo el papa

Espíritu Santo y Helena pudo distinguir la *vera crux* de las pertenecientes a los dos ladrones crucificados en el Calvario gracias a la curación milagrosa de una mujer gravemente enferma. Acto seguido encargó que uno de los clavos fuera puesto en el yelmo de Constantino y que otro se utilizara como freno para la brida del caballo del emperador, dándose así cumplimiento... a la profecía de Zacarías (14,20), una exégesis que ya Jerónimo, en su comentario a este profeta, calificó de ridícula. Ambrosio, en cambio (*De obitu Theodosii*, 41[51]), observa que de este modo Helena aseguró a su hijo el auxilio divino en el combate y lo protegió de todo peligro: el mito ponía, pues, el acento en el uso bélico de las divinas reliquias y venía así a enriquecer la ideología constantiniana de la victoria (Sordi, 1993, 885). Pero él no se limitó a reproducir la leyenda, sino que introduce en ella una sutil variante al sustituir el yelmo por la corona o diadema imperial. No era un cambio inocente, sino que ello suponía, en palabras del propio obispo, que los clavos de Cristo no solo garantizan la victoria, sino que reinan en el mundo entero y son adorados en la cabeza de los emperadores (*Ibid.* 48). El poder real está, por tanto, en la *pietas*, no en la *insolentia* de los tiranos, y el clavo convertido en *frenum equi* viene así a recordar las limitaciones a las que deben someterse los príncipes, una idea probablemente agridulce para los viejos nostálgicos del paganismo y de la *libertas* republicana.

La personalidad combativa de Ambrosio, quizá más que sus escritos, dejó una huella indeleble en la vida política de su tiempo y, tras su muerte, acaecida el 14 de abril del 397, se acrecentó aún más en el imaginario religioso del pueblo cristiano. Si los reyes francos atribuían las victorias de Arbogasto a su amistad con Ambrosio y el propio Estilicón presagió la ruina de Italia al morir el obispo, no sorprende que la opinión pública rindiese culto a su memoria como el protector celestial que aseguró los últimos triunfos del Imperio: el año 398 se le apareció en sueños a Mascezel

---

Eusebio, un 3 de mayo). Cf. Frolow (1961), F.E. Consolino (Il significato dell'*inventio crucis* nel *De obitu Theodosii*, Annali della Facoltà di Lettere di Siena, 5, 1984, 161 ss.) y M. Sordi (La tradizione dell'*inventio crucis* in Ambrogio e in Rufino, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 44, 1990, 1 ss.).

51. Es probable, como ya señaló Favez (1932, 424-425) que la digresión sobre Helena (*De obitu Theodosii*, 41-53) no formase parte del discurso pronunciado por Ambrosio y que éste la añadiese en el momento de su publicación con el fin de subrayar, en aquellos años de incertidumbre política, cómo los grandes emperadores, empezando por Constantino, fueron protegidos por Cristo.

(que entonces luchaba desesperadamente contra su hermano, el rebelde Gildón) anunciándole la fecha y lugar de su victoria definitiva, y en el 405 volvió a aparecerse a un ciudadano de la sitiada Florencia prometiéndole la salvación de la ciudad para el día siguiente... y así sucedió con la llegada del ejército de Estilicón[52].

4. EL FIN DE LA TEOLOGÍA IMPERIAL: AGUSTÍN DE HIPONA

Agustín (354-430) no escribió ningún tratado monográfico sobre la violencia, la guerra o el servicio militar. Por otra parte, su producción literaria fue tan voluminosa que ya en su propio tiempo era prácticamente imposible catalogarla y menos aún disponer de ella en su totalidad[53]. En muchos de esos escritos hace alusiones más o menos extensas a la actitud que los cristianos deben mantener ante las cuestiones militares o formula juicios morales y teológicos sobre la guerra y la paz. Pero nunca de manera sistemática. Si a esto añadimos su rica evolución espiritual y la complejidad de los problemas que hubo de afrontar a lo largo de su vida, resultará evidente que cualquier intento de reducir sus ideas sobre la milicia a una doctrina acabada y rígida sería estéril, pues a la postre es el historiador moderno el que selecciona y valora esos juicios esporádicos del obispo de Hipona[54]. Y esto es precisamente lo que se ha hecho, con demasiada frecuencia hasta el momento, sobre todo por parte de teólogos e historiadores eclesiásticos (los que más se han interesado por su obra), cuyos objetivos eran más de índole religiosa y moral que histórica en sentido estricto. Como era de esperar, el resultado ha sido que Agustín es para

52. Orosio, 7.36.7; Paulino, *V. Ambrosii* 30, 45, 50, 51. Cf. otros textos en Heim, 1992, 197.

53. Las fuentes más importantes en este sentido son las *Retractationes* de Agustín, donde pretendía reexaminar todos sus escritos (pero solo lo hizo con sus 232 libros y el estudio *De grammatica*) y el *Indiculus* o lista de obras que su biógrafo Posidonio añadió a la *Vita Augustini* y en el que enumera 1030 títulos, pero reconoce también sus muchas omisiones. Para un amplio repertorio de ediciones modernas y bibliografía actualizada, cf. A. Trapé, San Agustín, en Quasten, III, 404-553. La editorial BAC ha publicado una edición bilingüe de sus obras completas en 41 volúmenes. La mayoría incorpora el texto latino del CSEL, y su traducción castellana es la que seguimos en nuestras citas. La biografía de Posidonio se encuentra en el vol. I de esta edición (pp. 303-365) y las Retractaciones y el *Indiculus* en el vol. 40 (pp. 643-826 y 843-887 respectivamente).

54. Cf. en este sentido Combes (1927, 255 ss.) y la crítica de Berrouard (1986, 69-70).

unos el gran defensor del pacifismo y para otros el primer teórico de la guerra santa y el valedor de la violencia como método de evangelización. En otras palabras, buena parte de la historiografía sobre las concepciones del santo africano acerca de estos temas no es en esencia sino una aportación más al «agustinismo político», cuyo origen se remonta al mismo siglo V[55]. Desde esta perspectiva, el trabajo histórico fundamental está aún por realizar: valorar las referencias agustinianas sobre esta materia en su preciso contexto histórico, social, político, militar y eclesiástico, y relacionarlas además con la evolución psicológica y religiosa de un hombre complejo y sincero que al final de su vida, el año 429, confesaba haber escrito unas *Retractationes* sobre su obra «para que vean que ni yo mismo me sigo siempre» (*De dono perseverantiae*, 21,44). Sin embargo, es posible una aproximación a su pensamiento a partir de los postulados históricos que hemos planteado en este trabajo, es decir, desvinculándonos de las facetas puramente teológicas que tanto han interesado a los eruditos eclesiásticos. Este análisis descubre un Agustín original en algunos de sus planteamientos, pero también inmerso en la mentalidad clásica y cristiana dominante en los siglos IV y V, y muy identificado por tanto con el ideario político y religioso de los coetáneos que anteriormente hemos estudiado. Aún así, sus ideas sobre la guerra y la violencia (y sobre otras muchas materias) tuvieron una trascendencia excepcional, pues fueron asumidas como doctrina ortodoxa de la Iglesia al menos hasta finales de la Edad Media: a mediados del siglo XII, el sabio canonista Graciano de Bolonia incorpora las tesis agustinianas a su *Concordia discordantium canonum*, obra popularizada como *Decretum Gratiani*, que luego formaría parte del *Corpus Iuris Canonici* y se convertiría en manual y referencia doctrinal sobre la materia. Es muy probable que Tomás de Aquino aprendiera aquí las ideas de Agustín sobre la guerra, a las que daría una fiel difusión, con frecuentes citas textuales, en su *Summa Theologica*[56].

Considerado globalmente, Agustín se nos presenta como el primer gran intelectual cristiano que elabora una clara alternativa al eusebianismo (del que, sin embargo, seguirá conservando algunos principios), rompiendo definitivamente con la sacralización del poder y con la mitología de la

55. Cf. Baynes (1957, 15-16), García Pelayo (1959, 42 ss.) y F. Ferrier (*Saint Agustin*, Paris, 1989, 79 ss.).

56. Monceaux (1913, 76-77), Vanderpol (1919, 287 ss.), Eppstein (1935, 81 ss.), La Brière (1938, 28 ss.), Solages (1946, 9 ss.), Crépon (1991, 86 ss.).

victoria como expresión de la voluntad divina[57]. Agustín vivió lo suficiente para percatarse de que el Imperio podía estar gobernado -y bien gobernado- por paganos y por herejes, mientras que la fe cristiana de un soberano en absoluto garantizaba un gobierno justo. Sabía también que la guerra tiene objetivos económicos y políticos, no religiosos, y que su causa principal era casi siempre la *libido dominandi*. La victoria es en consecuencia impredecible, propicia demasiadas veces a los más perversos, indiferente al signo religioso de los combatientes, inescrutable a la razón del hombre. Es muy probable que estos planteamientos solo madurasen en la mente de nuestro obispo tras el saco de Roma por los godos de Alarico, en agosto del 410, que tanto impresionó a sus contemporáneos[58]. Los paganos redoblan ahora las críticas contra el cristianismo, al que culpan del desastre político y militar, sin que los cristianos acierten a dar una respuesta convincente. No podían. «Ellos mismos habían provocado esta crítica por la manera en que habían orientado hasta entonces la polémica. Desde Constantino, e incluso ya en tiempos de las últimas persecuciones, habían propagado incansablemente la tesis de que la renuncia a las supersticiones paganas y la protección otorgada a la verdadera religión tendrían como efecto la renovación y conservación del Imperio. Incluso Ambrosio había hablado así, aunque, presionado por la necesidad, también desarrolló de paso una opinión diferente. Y Teodosio había puesto la fe ortodoxa -al menos la que él juzgaba tal- como fundamento de su organización política» (Campenhausen, 1967, 282-2). Lo cierto es que el mito de la Roma eterna, cuestionado desde los tiempos de Polibio (Mazzarino, 1961, 8 ss.), recibe un golpe definitivo, especialmente en la *Ciudad de Dios*, obra que Agustín se decidió a escribir conmocionado por aquel terrible acontecimiento y también para dar cumplida respuesta a los interrogantes que le planteaban algunos amigos fieles, tanto cristianos como paganos (Brown, 1969, 379 ss.)[59]. Su tesis básica es sencilla, pero preñada de implicaciones teológicas

57. En este aspecto siguen siendo fundamentales las obras clásicas de Gagé (1933, 370-400), Peterson (1966, 27-62) y Momigliano (1996, 234-260).

58. Campenhausen (1968, 201 ss.) Frend, W.H.C. (Augustine's reactions to the barbarians invasions of the West, 407-417, en *Augustinus. Charisteria Augustiniana Iosepho Oroz Reta dicata*, Madrid, 1994, 241-255).

59. Con anterioridad a *La ciudad de Dios*, Agustín trató de explicar religiosamente este desgraciado acontecimiento en diversas epístolas y sermones, entre los que merece destacarse su opúsculo *La devastación de Roma*, pronunciado pocos días después de que los bárbaros entraran en la ciudad eterna aquel verano fatídico del 410 (cf. texto latino

y políticas: si el Imperio romano es perecedero, como lo fueron los anteriores, a tan efímera suerte no puede vincularse el proyecto divino que encarna el cristianismo (*Sermo* 105, 7). Roma pierde así su significación religiosa. Ni es el reflejo del Reino celestial ni es tan siquiera el único instrumento providencial de la historia de la salvación. Por la misma razón, tampoco es la obra de Satán descrita en el *Apocalipsis*, sino una realidad religiosamente neutra, desprovista de toda clase de atributos divinos (Markus, 1970, cap. 2 y 3; Wright, 1985, 134 ss.).

La alternativa agustiniana es el mito de las dos ciudades, más complicado y complejo de lo que suponen algunos historiadores modernos, en particular aquellos que han leído superficialmente a Agustín o simplemente lo citan de segunda mano. La ciudad terrenal no se identifica con ninguna entidad histórica concreta, aunque el Imperio romano es su paradigma más cercano (*CD*, *praef.*), sino con toda sociedad humana, finita y limitada por el error y por el pecado: su única posibilidad de supervivencia es la práctica fiel del cristianismo y su integración en la *civitas Dei*. Ésta es, en efecto, la única ciudad estable y eterna, cuya imagen más próxima es la Iglesia querida por Cristo, la Iglesia de los justos, pero no la Iglesia institucional donde aún pululan los pecadores. El mito de Roma como ciudad eterna queda, pues, definitivamente roto, reducida a su mera condición histórica e identificada, a la manera clásica, con sus habitantes de carne y hueso: «¿Qué es Roma sino los romanos?» (*Sermo* 81,9. Cf. *CD*, I, 15,2). El imperio y el emperador reciben la misma consideración, «envueltos siempre en desastres bélicos y en sangre civil o enemiga, pero humana, siempre comparable a la espléndida fragilidad del vidrio...» (*CD*, IV, 3). Prueba de esta naturaleza caduca es que Dios otorga los Imperios a los pueblos más diversos y a las personas de más diversa calaña: «No llamamos nosotros felices a ciertos emperadores cristianos precisamente, o porque imperaron por largo tiempo, o dejaron con muerte plácida su imperio a los hijos, o dominaron a los enemigos de la república, o pudieron guardarse y oprimir a los ciudadanos hostiles que se alzaron contra ellos. Estos y otros regalos o solaces de la presente y trabajosa vida merecieron también recibirlos algunos adoradores de los demonios, que no pertenecen al reino de Dios» (*CD*, V, 24). Y así lo ilustra históricamente poco después (V, 25): «porque ningún emperador se hiciera cristiano justamente para

---

de Migne y traducción castellana, en el vol. 40, pp. 515-529, de la edición citada de la BAC).

merecer la felicidad de Constantino, ya que cada cual debe ser cristiano por la vida eterna, llevó a Joviano con mucha más celeridad que a Juliano, y permitió que Graciano fuera asesinado por una espada tiránica, mucho más dulcemente que aquel Pompeyo el Grande, que rendía culto a los dioses romanos». Incluso el gran Teodosio «gozábase más de ser miembro de la Iglesia que de reinar sobre la tierra» (*CD*, V, 26, 1): al Imperio no se le niegan ni sus méritos ni su grandeza ni mucho menos su legitimidad histórica y jurídica, pero sí el calificativo de «cristiano» porque Roma está aún repleta de infieles y pecadores[60]. Agustín se sitúa, como vemos, en una perspectiva diferente a la de Ambrosio y evita humillar al poder político frente al eclesiástico. Tampoco era necesario, ni siquiera prudente, dada la fragilidad del Imperio occidental y la situación crítica de África. Lo que él propone es poner los valores de la fe por encima de las contingencias políticas, la salvación eterna por encima de las glorias terrenales. Naturalmente, nada refleja mejor el pesimismo y la impotencia de la época que esta ideología reconfortante y en cierto modo hipócrita, tan contraria a la exaltación clásica del poder, tan apropiada para los perdedores. De ahí su idealismo y su sorprendente sublimación de la realidad histórica, aun más deformante que antaño lo hicieran los paganos con sus concepciones político-religiosas. Subraya la fugacidad del Imperio, sin que ello suponga ni un cataclismo ni la venida del Anticristo anunciada por Pablo y esperada anhelantemente por fieles como Ireneo, Tertuliano, Lactancio o el propio Jerónimo, para los cuales el fin de Roma marcaba también el fin de los tiempos[61]. Agustín encomia, en efecto, la interpretación jeronimiana de la historia según se expone en el libro de Daniel (*CD*, 20, 23,1), pero confiesa no entender lo que Pablo quería decir en su segunda carta a los tesalonicenses: «Algunos piensan que el apóstol San Pablo habla aquí del Imperio romano y que éste fue el motivo que le indujo a escribir con tanta oscuridad, por miedo a ser acusado de desear mal al Imperio romano, que esperaban eterno. (...). Otros, empero, piensan

60. Cf. Y.-M. Duval (L'éloge de Théodose dans la Cité de Dieu (V,26,1). Sa place, son sens et ses sources, *Recherches Augustiniennes* 4, 1966, 135-179, esp. 153 ss.), H.-I. Marrou (Civitas Dei, civitas terrena, num tertium quid?, en Idem, *Christiana tempora*, Roma, 1978, 415-423) y V. Loi (Il *De civitate Dei* e la coscienza storiografica di Sant'Agostino, en *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Massina, 1980, 483-503, esp 496 ss.) y G. Crifò (Romanizzazione e cristianizzazione. Certezze e dubbi in tema di rapporto tra cristiani e istituzioni, en Bonamente y Nestori (eds), 1988, 75-106, esp. 86).

61. 2*Th* 2,6-7; Ag., *Sermo* 105, 8,11. Cf. Fernández Ubiña, J. «Orígenes y tendencias del milenarismo cristiano», Madrid, en prensa.

que estas palabras (...) se refieren únicamente a los malos y a los hipócritas que hay en la Iglesia hasta que formen un número capaz de constituir el pueblo del anticristo» (*Ibid.* 20, 19,3). De manera significativa, Agustín solo utilizó en una ocasión la expresión «Imperio cristiano», prefiriendo siempre la de «mundo cristiano». Incluso llegará a preguntarse si este mundo no habría sido más agradable si en lugar del Imperio hubiesen subsistido pequeños Estados, pues a fin de cuentas aquel se formó gracias a «guerras justas» provocadas por vecinos injustos... (*Ibid.* IV, 15). La palabra clave es «humildad», porque ahí radica a su juicio toda grandeza. Solo la ciudad de Dios es eterna, no la Roma terrenal que en la desgracia vuelve sus ojos al paganismo, a la perversión original de una religión al servicio del poder y del dominio de las personas. Así denuncia el carácter político de la piedad romana y sus «vicios espléndidos» que, exaltados por Virgilio (*En.* 6, 853), no son sino la justificación divina de la rapiña, e inspirándose en Salustio y otros clásicos emprende un ataque sin precedentes a la sacrosanta tradición romana, le arranca sus máscaras postizas y establece los fundamentos de una nueva ética política (*CD*, I, prefacio; 20, 25. Cf. Campenhausen, 1967, 286-287).

Quizá estemos ante algo más que una alternativa política a la teología eusebiana del Imperio. Su propuesta, creo, es de mayor calado y mucho más meritoria si tenemos en cuenta las circunstancias en que se formula, cuando el Imperio no suscita entusiasmo alguno. El paralelismo con Pablo es inevitable, pues también el Apóstol escribe en momentos difíciles, bajo el desánimo provocado por la crucifixión de Jesús como un vulgar delincuente: si Pablo hizo del fracaso de la cruz su fuente de inspiracion y fuerza religiosa, Agustín haría del fracaso de la Roma cristiana su fuente de explicación histórico-teológica y lograría encontrar en la tragedia un mensaje esperanzador. Con él empieza una manera nueva de juzgar los tiempos y una nueva filosofía cristiana de la historia, que no es, en esencia, sino «una interpretación dogmático histórica del cristianismo»[62]. Su originalidad era, sin embargo, relativa pues se mantiene impecablemente fiel a la visión bíblica del tiempo y del mundo. Ya el obispo donatista Ticonio había utilizado el símbolo de las dos ciudades, aunque es Agustín quien lo hace extensivo a toda la historia y se vale por ello de una nueva terminología (opresión del poderoso, fugacidad del poder, etc.), que arruinaba definitivamente el humanismo clásico y sumergía el proceso

62. Löwith, K. (1968) *El sentido de la Historia*, Madrid, 238; Rist (1997, 216 ss.).

histórico en una sombra impenetrable: al depender todo de Dios, todo es en el fondo inescrutable y el hombre debe por tanto limitarse a constatarlo y aceptarlo, sin explicación racional posible (lo esencial para un Heródoto o un Polibio). Por eso Agustín no anuncia tampoco un final próximo de Roma. Para él, lo único que procede es buscar paralelismos bíblicos, en cuya correcta hermenéutica pueden encontrarse las claves de la historia: Caín-Abel; Israel-Gentiles; Babilonia-Jerusalén; Imperio-Iglesia... En la Edad Media, las querellas Iglesia-Estado politizaron y clericalizaron las ideas de *La ciudad de Dios* hasta un punto que su autor nunca habría imaginado, aunque a él corresponde la responsabilidad de haber demonizado las ambiciones políticas y de haber guardado un silencio cómplice sobre las ambiciones eclesiásticas.

Agustín, ya lo hemos dicho, solo defendió estas ideas en su madurez y bajo el fuerte condicionamiento de los acontecimientos excepcionales que le tocó vivir. En su juventud creyó, como tantos de sus compatriotas, que el Imperio cristiano establecería la justicia y que la conversión al cristianismo supondría la regeneración de una sociedad cansada y enferma (*Ep.* 138,14. Cf. Chadwick, 1986, 99). De hecho, en este desiderátum justificaría el apoyo imperial a la Iglesia católica contra herejes y cismáticos (*De gratia Christi* 2, 18; *Ep.* 93,6). Sabemos poco de sus primeros años en África. Patricio, su padre, era un pequeño propietario de Tagaste, a cuyo consejo municipal perteneció, descendiente de un veterano romano que había obtenido una concesión en la actual Argelia, cerca de la frontera con Túnez. La devoción de Agustín por Cicerón fue precoz: la lectura del *Hortensio* le incitó al estudio de la filosofía, donde esperaba encontrar una respuesta al dolor y al problema de la inmortalidad, y en él se inspiró para afrontar algunas cuestiones morales referentes a la guerra y a la obediencia, como veremos más adelante. Pero sin duda lo que más profundamente influyó en su pensamiento y en sus actitudes prácticas fue su experiencia como obispo de Hipona (395-430), donde hubo de dirigir una comunidad social y culturalmente muy heterogénea: pobres y ricos, romanos y bereberes, latinos y púnicoparlantes... Y al igual que todos los obispos de la época, debió actuar en misiones no estrictamente religiosas, como juez, abogado, rétor, portavoz y representante de su comunidad, etc.[63] una experiencia, en fin, mucho más palpable y candente que sus juveniles elucubraciones espirituales en Cartago o Milán. Es entonces

63. Cf. Coster (1968, 221 ss.), Kopecek (1974, 293 ss.), Lizzi (1987, 57 ss.), Brown (1992, 71 ss.) y Teja (1999, 75 ss.).

cuando Agustín se torna objetivo y práctico, implacable en ocasiones, y a la vez desprendido y generoso, como se observa en sus sermones. La cuestión donatista, que había puesto de relieve el contraste entre los bereberes campesinos y las élites romanizadas de las ciudades, le hizo dar un tono más popular y sencillo a sus obras, aunque sin lograr éxitos notables. Hostigados por los poderes públicos y por las clases dominantes que colonizaron el norte de África, los donatistas se consideraban a sí mismos los auténticos herederos de la Iglesia de los pobres y de los perseguidos. Incapaz de refutarlos convincentemente, Agustín apeló entonces a un principio que desacreditaba la piedad sincera de sus contrincantes y abría las puertas a su represión violenta: el martirio no se alcanza por el sufrimiento sino por la causa que lo provoca (*Ep.* 204, 4). No obstante, en un primer momento él mantuvo reiteradamente que en la lucha contra la herejía solo debía emplearse la palabra de Dios: la espada, afirmaba, solo otorga victorias seculares y una paz superficial y efímera, nunca la paz del alma, profunda y eterna (*CD*, 18,2; 19,7). El año 405 Honorio promulgó un severísimo «Edicto de Unidad» (*CTh*, XVI, 5, 38 y 16, 6, 4) ordenando la conversión de los donatistas, la confiscación de sus iglesias y de sus bienes, la prohibición de sus reuniones y el exilio de los recalcitrantes. Beneficiada por estas medidas de fuerza, la Iglesia católica pretendió legitimarlas en el concilio del 411, y la resistencia heroica donatista se selló a veces con el suicidio y el recurso desesperado a la violencia. El cisma desapareció al fin de la vida pública *manu militari*, y aunque él nunca llamó personalmente a las tropas, fue al calor de este conflicto cuando formuló su célebre justificación teológica de la violencia institucional (*coercitio*) para reprimir la herejía y afirmó el consiguiente derecho de la Iglesia a exigir este servicio del Estado. Lo que más asombra es su actitud inmisericorde: enterado de que un grupo de donatistas amenazaban con prenderse fuego dentro de su iglesia, no dudó en aprobar su decisión suicida, pues «sin duda es mejor que perezcan algunos en el fuego elegido por ellos, antes de que ardan todos en el sempiterno fuego infernal, en castigo de su sacrílego cisma» (*Ep.* 203, 2). Sin este planteamiento frío e inquisitorial, quizá Agustín no se hubiese visto obligado a exaltar las bondades del Imperio como encarnación de la verdad profetizada e instrumento de la gran revancha histórica de Cristo contra sus antiguos perseguidores, los herejes y los impíos[64]. Era la muestra más

64. Ag. *Epp.* 93, 5-9, 17; 105, 2-5; 185, 5; *Contra Cresconium* 3.51-56 (otros textos significativos pueden verse brevemente comentados en Baynes, 1957, 12-15). Agustín se

palmaria de su fracaso. Incluso se engañaba, como indicó Campenhausen (1967, 281), sobre el éxito de la violencia en el afianzamiento del catolicismo: «es con la conversión forzada de los donatistas cuando comienza la decadencia de la Iglesia de África, tan orgullosa en su tiempo. Finalmente será ella la única iglesia de la cuenca mediterránea que desaparecerá sin dejar huella bajo las oleadas de la inundación musulmana. Al parecer, los antiguos donatistas acogieron a los Árabes como sus liberadores...».

A pesar de su abundante producción literaria, de su tempestuosa maduración espiritual y del impacto del 410, nada indica que las ideas de Agustín sufrieran cambios sustanciales en lo que afecta a sus concepciones sobre la guerra y el servicio militar de los cristianos. Su identificación con la tradición clásica fue a este respecto prácticamente total, sobre todo con el concepto ciceroniano de guerra justa[65]. Más dificultades tuvo en armonizar las dos tradiciones cristianas sobre la materia: la tradición pacifista y evangélica, por una parte, que predicaba el amor al enemigo y el rechazo a toda violencia, y la tradición veterotestamentaria y apocalíptica por otra, con su lenguaje belicista y su confianza en una hecatombe final que daría paso al Reino de los justos y al castigo de los pecadores. Por eso su inequívoco sentimiento de horror hacia la guerra y sus secuelas, se acompaña a menudo de sorprendentes juicios favorables a la misma, que se justifican con argumentos poco convincentes para el lector moderno, con dicotomías artificiales entre público y privado, divino y profano, material y espiritual, según tendremos ocasión de ver.

Con anterioridad al saco de Roma por Alarico, su principal reflexión sobre el tema se encuentra en el tratado *Contra Faustum*, un viejo maestro del maniqueísmo por el que Agustín sintió gran admiración en sus años de juventud, cuando compartió estas ideas sectarias (*Conf.* 5, 3 y 6-10). La obra consta de 33 libros (todo el vol. 31 de la edición de la BAC)

---

sirvió sobre todo de la perícopa *Ex* 32 (por orden de Moisés los levitas apuñalan a los adoradores del becerro de oro) para justificar la persecución de los herejes (Walzer, 1968, 4-7). Entre los mejores estudios sobre el tema, cabe destacar los de Frend (1952, esp. 227 ss.), Brisson (1958, esp. 271 ss.) y Paschoud (1967, 236-239). Para Brown (1964, 107) es mejor hablar de actitud que de doctrina agustiniana sobre la legitimidad del uso de la fuerza, pero estas sutilezas son aquí poco esclarecedoras.

65. Los requisitos que justifican la guerra son, en esencia, estos cuatro: que sea declarada por la autoridad competente, que tenga una causa justa, que sea absolutamente necesaria y que se lleve a cabo de manera lícita. Cf. Monceaux (1913, 65-70), Ortega (1965, 22-33) y Johnson (1987, 60-62).

y fue escrita en los últimos años del siglo IV, un tiempo de euforia cristiana en el que la supresión oficial del paganismo en África hizo que Agustín y muchos de sus correligionarios compartieran la ilusión de que el orden universal querido por dios podía ser legítimamente restablecido mediante la coerción y la violencia imperial (Brown, 1964, 109-110; Markus, 1983, 9 ss.). Los capítulos 74-78 del libro 22 se consagran a rebatir las acusaciones de Fausto contra las crueles guerras emprendidas por Moisés a instancias o con el beneplácito de Yahvé. Agustín excusa a Moisés precisamente porque no actuaba por iniciativa propia ni menos aún por un instinto sanguinario, sino obedeciendo a Dios, de quien no cabe esperar ninguna clase de mal. Las guerras descritas en el Antiguo Testamento fueron deseadas y toleradas por la divinidad y ello prueba que, en principio, la guerra no es un mal en sí mismo, sino una necesidad a la que en ocasiones deben recurrir los fieles para restablecer la justicia y el orden establecido por Dios, la *lex aeterna*, que en la práctica -sin que él llegue a reconocerlo- no era otra cosa que la *pax romana* (Markus, 1983, 1 ss.). Lo único lamentable en este caso es la muerte de unos hombres para que otros vivan en paz, o bien el riesgo moral de que ello alimente las pasiones más bajas, la impiedad o la crueldad. Pero la legitimidad de la guerra como tal no se cuestiona, y una vez más se recuerda que Juan Bautista no aconsejó abandonar las armas a los soldados que querían bautizarse, sino que, por el contrario, los reconoció como servidores de la ley y de la seguridad pública. El propio Cristo mostró su conformidad con el oficio militar cuando ordenó dar al César lo que es del César, aun sabiendo que «si se pagan los tributos es para que se pague la soldada a los soldados a los que las guerras hacen necesarios», o cuando elogia la fe del centurión en lugar de ordenarle que abandone el servicio militar (*C. Faustum*, 22, 74). Agustín no hace, por lo demás, sino seguir los criterios ciceronianos acerca de la guerra justa, insistiendo sobre todo en su declaración por una autoridad legítima y en la consiguiente obligación para el soldado de obedecer las órdenes de sus superiores: el orden natural «reclama que la autoridad y la decisión de emprender una guerra recaiga sobre el príncipe, mientras que los soldados tienen el deber de cumplir las órdenes de guerra en beneficio de la paz y salvación común» (*Ibid.* 22, 75). No era necesario decir, pero Agustín lo dice, que si esa autoridad es el mismo dios sería insensato dudar de su legitimidad y bondad, y en todo caso el soldado debe obedecer a sus mandos, incluso en el supuesto de que éstos fuesen sacrílegos e impíos, siempre y cuando sus órdenes no vayan expresamente contra la ley divina: «la guerra que se emprende bajo la autoridad de Dios,

no es lícito dudar que sea justo aceptarla para atemorizar, o aplastar o subyugar la soberbia de los mortales (...). No hay poder que no venga de Dios, o porque lo manda o porque lo permite. Por tanto, puede darse el caso de que un varón justo que milita a las órdenes de un rey humano sacrílego, pueda combatir justamente cuando él lo mande, siempre que respete el orden de la paz ciudadana. Esto se da cuando tiene la certeza de que lo que se le manda no va contra el precepto de Dios (...) de manera que la sumisión en el servicio hace inocente al soldado. Si esto es así, ¡con cuánta mayor inocencia se halla en el oficio militar quien combate por orden de Dios!» (*Ibid.* 22, 75)[66]. Es decir, también en la crueldad y el dolor restablece dios el orden y la justicia, aunque ello resulte a veces incomprensible a la razón de los hombres, un razonamiento que Agustín expone con esa franqueza hiriente que tanto perturba a los teólogos pacifistas modernos: «¿Con ignorancia ultrajante se recrimina a Moisés el haber hecho la guerra... Pero atreverse a reprochar al mismo Dios el haber mandado tales cosas es propio de un hombre incapaz de pensar...» pues «¿qué hombre sabe a quien le es de provecho o dañino el ser rey o esclavo, el estar ocioso o el morir en la paz o, por el contrario, mandar o combatir, o vencer o ser matado en la guerra? Lo único que consta es que aquel a quien le es de provecho, le es de provecho por regalo de Dios, y que aquel a quien daña, le daña por juicio Dios» (*Ibid.* 22, 78)[67].

66. Un juicio similar se reproduce en su carta a Publícola del año 398, donde Agustín, siguiendo la doctrina de Cicerón (*Sobre los deberes*, 1,11), afirma: «Respecto al caso de matar a alguien para no ser muerto por él, no me agrada tu consejo. A no ser que se trate de un soldado, o esté obligado a ello por función pública, o no lo haga por egoísmo, sino en beneficio de otros o de la ciudad en que vive, por estar investido de una autoridad que le fue confiada por sus dotes personales» (*Ep.* 47,5). Sobre las mismas ideas volverá luego en su *Deo auctore* (I,21), *In Psalm. CXXIV*,7 y sobre todo en *La ciudad de Dios* I, 21 («no obraron contra este precepto que dice: *No matarás*, quienes por mandato de Dios hicieron guerras o, investidos de autoridad pública, a tenor de las leyes, es decir, a tenor del imperio de la justísima razón, castigaron a los criminales con muerte») y 26 («el soldado que, obedeciendo a la autoridad, bajo la que está legítimamente constituido, mata a un hombre, por ninguna ley de su ciudad es reo de homicidio; más aún, si no lo hace, se le culpa de desertor y menospreciador de la autoridad... Y si esto es así cuando es el emperador quien lo manda, ¡cuánto más lo será cuando es el Creador!»). Cf. Monceaux (1913, 70-71), Vacandard (1914, 165), Crescenti (1966, 50-52), Paschoud (1967, 252-254) y Regout (1974, 40 ss.).

67. La idea de que la guerra injusta o la derrota pueden ser espiritualmente saludables, como correctivo por los pecados cometidos o para fortalecimiento del alma de los santos, aparece también en *CD*, 19.15. Elocuente -y suficiente- es el juicio de Bainton (1963, 93): «No hay más que un elemento distintivo dentro de la teoría de Agustín sobre las

Agustín sabía bien que el ataque de los maniqueos no se reducía a temas específicos, sino que ellos veían en el dios del AT un ser maligno, muy distante y distinto del Cristo bondadoso del NT. Esto lo sacaba de quicio, como puede verse en su defensa ciega de las Escrituras: «aborrezco con todo mi corazón a los que las atacan. Ojalá los mataras con la espada de dos filos para que no las atacaran más. Sí, quiero que mueran a sí mismos para que vivan para ti» (*Conf.* 12, 14,17). Por eso, él pretende justificar la violencia veterotestamentaria apelando también a los Evangelios, tarea solo viable al precio de una grave distorsión interpretativa de las enseñanzas de Jesús (Solages, 1946, 27 ss). La virtud y el bien no están en los hechos ni en la materia, según cree, sino en el corazón y en la intención. Visto de este modo, también los patriarcas fueron bondadosos, aunque sus acciones fueran horrendas. Entonces regía otra ley y otras promesas, y era necesario mostrar con signos visibles el poder de Dios y de su Reino. El Reino de Cristo, en cambio, se sostiene en la paciencia y en la resistencia pacífica de las adversidades: «Reinaron aquí los patriarcas y los profetas, para mostrar que estos reinos los otorga y los quita Dios; no reinaron aquí los apóstoles y los mártires para manifestar que hay que desear más bien el reino de los cielos. Aquellos llevaron a cabo guerras, como reyes que eran, para que se viera que tales victorias eran otorgadas por voluntad de Dios; estos, al no ofrecer resistencia, fueron asesinados, para enseñar que era una victoria mejor el perder la vida por la fe en la verdad» (*Ibid.* 22, 76). Con este razonamiento Agustín adelanta una idea que luego desarrollará en *La ciudad de Dios* (5, 26, 1): el contraste entre el AT y el NT no es absoluto, pues tanto hubo profetas pacíficos y mártires como hubo luego emperadores cristianos que aplastarán con las armas a sus impíos enemigos. Son juicios que hacen presentir el cinismo, la hipocresía y la ambivalencia que tantas veces se han reprochado a la Iglesia católica: «La interioridad de la moral agustiniana servía para justificar la violencia externa, porque la rectitud y el error parecían residir no en los actos, sino en las actitudes... Matar y amar podían ser compaginados con facilidad, pues la vida del cuerpo no es de extrema importancia. Lo que importa es la salvación eterna. La destrucción del cuerpo puede ser, en realidad, beneficiosa para el alma del pecador» (Bainton, 1963, 87). Sin embargo, como en tantas otras ocasiones, Agustín no era un innovador. Su lectura

actividades coercitivas del Estado, a saber, un lúgubre humor». Cf. además Combes, 1927, 284 ss.

de la violencia veterotestamentaria y del pacifismo evangélico, por ejemplo, era compartida por toda la cristiandad. En el *Libellus precum* (71), escrito que los sacerdotes luciferianos Marcelino y Faustino dirigen a Teodosio el año 384, se hacen unas reflexiones sobre este tema plenamente coincidentes con las expuestas luego por el obispo de Hipona: «Estas cosas no las decimos, por supuesto, como si quisiéramos que se derramase la sangre de alguien: nada mas lejos de nuestros deseos; pues quien ahora desee hacer esto, se desvía de las leyes cristianas. Sucedió ciertamente entonces, porque en aquel tiempo era lícito, por ley divina, que se hiciera, pues entonces se hacía todo según el cuerpo, hasta que creciera el orden espiritual. Pero, puesto que ahora no es lícito a los buenos y fieles desear la sangre de los falsos sacerdotes, no por ello los fieles deben ser identificados como falsos sacerdotes, y de esta manera ser abatidos por las durísimas persecuciones de aquellos».

Agustín se mantuvo fiel toda su vida a las ideas expuestas en el *Contra Faustum* sobre la violencia y la guerra. En sus *Retractationes* (obra escrita en los años 426/427 y en la que examina minuciosamente su producción literaria y actualiza o matiza su doctrina) no vio necesario corregir o precisar lo escrito en el *Contra Faustum* sobre esta temática (*Retr.* 2,33). Y en su obra *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, publicada sobre el 419 con el objetivo de explicar expresiones confusas de los siete primeros libros de la Biblia, aborda de nuevo el tema de la guerra justa con los mismos presupuestos de antaño, haciendo especial hincapié en la legitimidad de las guerras del Señor (*bellum Domini*) llevadas a cabo por los patriarcas: «Se define habitualmente como guerras justas las que castigan las injusticias, cuando la nación o la ciudad a quien se va a declarar la guerra ha olvidado reparar lo que se ha hecho por los suyos deshonestamente o bien devolver lo que fue llevado injustamente» (6.10). Esta guerra justa es la que propicia Yahvé para hacer cumplir sus promesas de que la tierra sagrada pase a manos de Israel (*Ibid.* 4,44) y en ella todas las estratagemas son buenas, pues el propio Dios ordenó a Josué recurrir a una emboscada para vencer a sus enemigos (*Jos* 8,2). Aunque el punto de partida sean las Escrituras, el fundamento clásico, ciceroniano, de su pensamiento no es menos obvio. Así lo confirma su precisión de que ni las leyes humanas ni las divinas autorizan a cualquiera a declarar la guerra, sino que ello es competencia exclusiva de la autoridad y, por tanto, también compete a ella saber si se trata de una guerra justa. Pero en ningún caso es tal la guerra emprendida para consolidar las conquistas o para apoderarse de nuevas riquezas, sino que debe iniciarse siempre tras la violación de

un derecho y con el fin de obtener su reparación. Agustín no reflexiona sobre el concepto y alcance de tales violaciones y reparaciones, y esta imprecisión permitirá una interpretación tan amplia de sus palabras que cualquier incidente podrá considerarse suficiente para abrir legítimamente las hostilidades. Ésa era también, naturalmente, la intención de los clásicos, en particular de Cicerón, cuando elaboraron los principios de la «guerra justa» como un código moral del imperialismo romano.

En el invierno del 411-412, en su carta al notario y tribuno Marcelino[68], Agustín vuelve a tratar esta temática, ahora sin el tono polémico y exegético de los tratados antes citados, sino como respuesta pedagógica y pastoral a las cuestiones personales de un fiel que no ve manera de llevar a la práctica, sin grave perjuicio para el Estado, los mandatos pacifistas del Sermón de la Montaña. Esta inquietud era compartida por algunos amigos de Marcelino, que también residían en Cartago y ocupaban altos puestos administrativos o militares, y que solían mantener animadas tertulias filosóficas y políticas en las que algunos de ellos meditaban en voz alta sus dudas religiosas y su intención de convertirse al cristianismo. Este era el caso de Volusiano, antiguo procónsul de África y miembro de la noble familia de los Ceionios en la que ya se contaban algunos conversos: él mismo, su madre y su hermana Albina (ambas cristianas apasionadas) mantenían una estrecha relación epistolar con el obispo de Hipona en la que trataban las más diversas cuestiones doctrinales y morales (Ag. *Epp.* 124, 132, 135-138). En la carta que Marcelino escribe a Agustín a finales del 411 o inicios del 412 le hace saber las mencionadas cuitas político-religiosas que preocupaban a Volusiano y que, al parecer, retenían su conversión: a juicio del ex-procónsul, «la doctrina del Señor no puede adaptarse en parte alguna a las costumbres de la República: por ejemplo, ese precepto de que no hemos de devolver a nadie mal por mal, poner la otra mejilla, dar el palio al que nos quiere robar la túnica... ¿quién permitirá que el enemigo le robe algo, o quién no replicará con el mal por derecho de guerra al que saquea una provincia romana?» (*Ep.* 136,2). Volusiano (y sin duda muchos de sus contertulios) se preguntaba, además,

68. Marcelino acababa de presidir, como delegado imperial, la célebre conferencia de Cartago (junio del 411) entre católicos y donatistas, que se resolvió con un edicto de supresión del movimiento cismático. Poco después, en septiembre del 413, Marcelino fue ejecutado por oscuras razones políticas (Ag. *Ep.* 151; Orosio, 7, 42,16). Este personaje mantuvo una fluida correspondencia con Agustín, de la que se han conservado 8 cartas, aunque solo la 136 y 138 interesan a nuestro tema.

por la posible relación de causa-efecto entre la conversión de los emperadores al cristianismo y los males que últimamente sufría el Imperio. En su respuesta a Marcelino (*Ep.* 138), Agustín presta más atención a la primera cuestión que a la segunda. Sobre ésta apenas se limita a recordar que es una pura calumnia: también en tiempos remotos, bajo emperadores no cristianos, acaecieron las más diversas tragedias, de modo que estos males deben en todo caso imputarse a los hombres, no a la doctrina. De hecho, recuerda Agustín, intelectuales paganos como Salustio o Juvenal señalan que la decadencia de la República comenzó antes de la venida de Cristo. Todo lo cual, concluye, prueba que el declive lo propician los vicios humanos, de igual manera que la República creció con las virtudes de los antiguos romanos: «Así mostró Dios en el opulentísimo y célebre Imperio romano cuánto valen las virtudes civiles, aun sin la religión verdadera, para que se entendiese que, si la religión verdadera se une a ellas, constituye a los hombres en ciudadanos de otra ciudad, cuyo rey es la verdad, cuya ley es la caridad, cuya medida es la eternidad» (*Ep.* 138,17). Agustín se distancia, pues, de Ambrosio en cuanto hace resaltar el aspecto cívico de la virtud, no el militar. Pero es a la primera objeción -la supuesta amenaza de los mandatos de Cristo para el Estado- a la que responde con más precisión. Recuerda en primer lugar que también grandes escritores y políticos paganos, como Salustio y Cicerón, antepusieron la paz a la guerra, el perdón a la venganza: éste alabó a César diciendo que «nada olvidaba sino las injurias», mientras que aquel elogiaba a los antiguos porque «preferían perdonar las injurias recibidas a vengarlas» (*Ibid.* 9-10. Cf. Cicerón, *Pro Lig.* 12,35,9 y Salustio, *Cat.*, 9,5). Y si estos autores paganos son modélicos, también los cristianos deberían ser aplaudidos cuando en sus iglesias enseñan a la multitud estas mismas virtudes. La *patientia* (como se decía entonces de las actitudes pacifistas) no necesita defensa alguna, pues en ella se basa la concordia estatal y por tanto la República: «¿qué es la ciudad sino una muchedumbre reunida por el vínculo de la concordia?» (*Ep.* 138, 10). El mal, además, solo se vence con el bien, tanto entre los hombres como dentro de cada cual, y quien vence de este modo simplemente acepta que las ventajas temporales tienen menos valor que la fe y la justicia. No obstante, matiza Agustín, las prescripciones de Cristo no deben entenderse literalmente: ni él mismo puso la otra mejilla cuando lo golpearon los soldados de Pilato. En realidad, Cristo quería decir que si alguien te ataca en lo que mejor hay en ti, debes ofrecerle además lo menos bueno, para que de este modo, sin dejarte arrastrar por la venganza, no desprecies los bienes eternos en provecho

de los terrenales. Así, precisa, actuaron los mártires, prueba de que la paciencia es el bien más precioso que puede arrebatarnos un enemigo. La conclusión a que llega con similar reflexión apunta nuevamente a esta faceta despiadada y cínica del obispo africano: la paciencia, como la benevolencia, habita en el corazón y en la voluntad, no en los hechos externos. Ni Jesús ni Pablo pusieron la otra mejilla. Pero cuando haya que corregir a los perversos se hará con el rigor necesario, con la guerra incluso, como se corrige paternal y amorosamente a los hijos: «Un padre no pierde nunca el amor paterno aunque castigue a su hijo ásperamente (...). Por lo tanto, si esta república terrena mantuviese los preceptos cristianos, las mismas guerras no se llevarían a cabo sin benevolencia (...). Es útil la derrota para aquellos a quienes se les quita la licencia de la iniquidad. Porque no hay cosa más infeliz que la felicidad de los pecadores» (*Ibid.* 14). Por esta razón, el Evangelio no se pronuncia contra la guerra ni contra el oficio militar, ni a los soldados se les pide que abandonen las armas, sino que se comporten rectamente, y por esto, concluye, no cabe imaginar ejército más poderoso que un ejército cristiano, nada fortalecería más a la República que el sometimiento de todos sus habitantes a la disciplina de Dios (*Ibid.* 15).

Aunque en *La ciudad de Dios* Agustín dedica el libro 19 al análisis monográfico de la paz, no hace otro tanto con el tema de la guerra, y sus esporádicas referencias al mismo son además aparentemente contradictorias, de aprobación unas veces y de condena otras[69]. Ésta se expresa principalmente en los cinco primeros libros, publicados antes del 415 y dedicados a rebatir a los paganos que culpaban al cristianismo del saco del 410, del declive del poder imperial y de las más variadas desgracias que asolaban por entonces el mundo romano. Agustín recuerda las ca-

69. A la redacción de esta magna obra se consagró Agustín durante los años 413-426, lo que explica no solo la diversidad de temas tratados, sino también el criterio diferente con que fueron abordados. No obstante, el propio Agustín (*Retr.* 2, 43) defendió el carácter unitario y orgánico de *La ciudad de Dios* y distinguió dos partes: la primera, de corte apologético, cubriría los libros 1-10, y en ella se refuta el politeísmo romano desde el punto de vista histórico, filosófico y teológico; la segunda, en defensa de su alternativa doctrinal, comprendería los libros 11-22, y en ella expone su teoría sobre las dos ciudades, la de Dios y la terrenal. Esta parte se subdivide en 3 bloques: los 4 primeros libros (11-14) tratan del origen de las dos ciudades, los cuatro siguientes (15-18) de su desarrollo y progreso, y los cuatro últimos (19-22) dc sus fines. Pero el libro 19 es, en realidad, una monografía sobre la paz que no encaja bien en este esquema (Monceaux, 1913, 46-53; Ortega, 1965, 13 ss. Marrou, 1983, 65 ss. Grego, 1984, 57-59; Corsini, 1988, 205 ss.).

lamidades que sufrió Roma con anterioridad a la venida de Cristo, sobre todo las cruentas guerras civiles, serviles o de conquista que en tantas ocasiones diezmaron su población. Los sufrimientos provocados por estos conflictos deslegitiman, a su juicio, a la mayoría de los imperios y ponen de relieve la sevicia de sus orígenes bélicos («desterrada la justicia ¿qué son los reinos sino grandes piraterías (*magna latrocinia*)?[70]), recordando de paso que también el Imperio romano, que tantos bienes ha reportado a las naciones, se forjó a costa de grandes estragos, renunciando a los métodos pacíficos para poder realzar luego la gloria de los vencedores: «¡Cuántas ciudades populosas e ilustres destruidas! ¡Cuántas afligidas y menoscabadas! ¡Cuántas tierras y regiones de todo el orbe arrasadas¡ ¡Cuántos vencidos y cuántos vencedores! ¡Cuántos hombres perecieron, o de los soldados que luchaban o de los pueblos no dados a las armas! Si quisiéramos contar todos estos desastres, vendríamos a ser historiadores» (*CD*, 3, 18, 1. Cf. 5,17,1). Ni siquiera las atrocidades de los bárbaros causaron tantas muertes y tanto dolor (*CD* 3,29). Las causas de estos males son las ambiciones mundanas, a las que nunca podrá sustraerse la ciudad terrenal, que tiene aquí abajo su bien y «por eso se divide con frecuencia contra sí misma, pleiteando, batallando, luchando y buscando victorias mortíferas» (*CD*, 15, 4). Estas requisitorias contra la guerra han hecho de Agustín un pacifista radical, un apóstol de la fraternidad evangélica frente a las tradiciones belicistas del Estado y de la cultura romana. Semejante juicio queda además avalado por sus elucubraciones sobre la paz, a la que dedica, como ya se ha dicho, todo el libro 19 de la *Ciudad de Dios*. En la primera parte de esta obra (libros 1-10) Agustín se proponía refutar la ideología sacral y absolutista de Roma, a la que prácticamente identifica con la ciudad terrenal, y por ello la paz era vista como un objetivo inalcanzable, como bien supremo y prerrogativa exclusiva de la ciudad de Dios. Esta perspectiva cambia en la segunda parte (libros 11-22), donde Imperio y ciudad terrenal no se confunden, y la paz se presenta como un bien asequible de este mundo: esta es la tesis que desarrolla en el libro

70. *CD*, 4,4. Poco más adelante (4, 6) vuelve sobre la misma idea: «declarar la guerra a los pueblos limítrofes y desde aquí brincar a los demás y quebrantar y subyugar a los no molestos para ellos, solo por la codicia del reino, ¿qué otro nombre cumple darle que el de enorme pillaje (*grande latrocinium*)?». Incluso la guerra justa -sigue diciendo en 4,15- ha sido deseada para extender el poder de los imperios: antes que vivir pacíficamente con unos reinos vecinos y justos se prefería su maldad para tener así un pretexto que justificase su anexión.

19. Agustín reconoce la misión civilizadora del Imperio romano, aunque sea al precio de sangre y estragos, y la guerra puede por tanto ser justa y necesaria, como una respuesta a la injusticia y como medio extremo de obtener la paz, el *summum bonum* de la ciudad terrenal (Zampaglione, 1973, 300 ss. Corsini, 1988, 209-211).

El horror que Agustín había mostrado hacia la guerra en la primera parte de *La ciudad de Dios* era, por tanto, oportunista y superficial, pues su intención no era precisamente exaltar la paz (inalcanzable en este mundo) sino desacreditar la época pagana del Imperio magnificando sus males[71]. Prueba de ello son los juicios formulados en el libro 19, y también sus elogios «ciceronianos» a las virtudes republicanas, a las que atribuirá la grandeza de Roma, lo que supone una paradójica legitimación religiosa del Imperio. La propia Providencia divina es la que en última instancia establece los reinos, y si Dios otorgó el Imperio a los romanos fue precisamente en recompensa a sus virtudes y buenas costumbres: «menospreciaron sus intereses privados, resistieron a la avaricia y dieron con libertad su vida por la patria... Han sido honrados en casi todas las naciones e impusieron las leyes de su Imperio en muchos pueblos. Y hoy en día gozan de gloria en los libros, y en las historias, y en casi todo el mundo. No tienen ya por qué quejarse de la justicia del Dios sumo y verdadero: *recibieron su galardón*» (*CD*, 5,15). En realidad, él nunca puso en entredicho la legitimidad de la guerra bajo determinadas circunstancias, como hemos tenido ocasión de ver. A fin de cuentas, es el propio Dios quien se ha servido de ella y de él depende la duración y el resultado de todos los conflictos (*CD*, 1,1; 5, 22-23; 4, 15; 19,7, etc.). Pero también cree que la paz es el estado natural del hombre y su violación solo se explica por el pecado, pues ni los animales más fieros desencadenan guerras tan feroces (*CD*, 12, 22 y 27). La voluntad de Dios es en este sentido inequívoca: los hombres deben vivir en paz y concordia. En el amor a Dios se funda la ciudad celestial, en el egoísmo la terrenal, y de éste nace la guerra, la pasión por el poder, el culto a la gloria y a la fuerza.

Visto globalmente el ideario expuesto en esta obra, a menudo se tiene la impresión de que el pesimismo y la desesperanza agustiniana tocaban fondo. Ya ni siquiera se atreve a imaginar, como había hecho en su tratado

71. En este sentido se pronuncia Combes (1927, 264-265). En contra Berrouard (1986, 90-92). Agustín destaca en particular la crueldad desplegada en el rapto de las Sabinas, la guerra contra Alba («madre de Roma»), las guerras púnicas y las guerras civiles (*CD*, 3, 13-14, 18 y 27).

contra Fausto, que haya alguna guerra querida por Dios (*bellum Deo auctore*): «esto es lo típico de la ciudad terrena, rendir culto a Dios o a los dioses para conseguir con su ayuda victorias y gozar así de una paz terrena, no por amor al bien, sino por ansia de dominio» (*CD*, 15,7,1). Es cierto que no todo ello es malo: «Cuando vencen los que lucharon por la causa más justa, ¿quién duda que la victoria debe acogerse con aplauso, y la paz con gozo? Son bienes, y los bienes son dones de Dios» (*CD*, 15,4). Pero las limitaciones insalvables de esta ciudad terrenal parecen eclipsar los escasos destellos de felicidad humana: incluso la justicia debe hacerse recurriendo a la tortura de los inocentes, condenándolos por tanto cuando no son capaces de soportar los sufrimientos a que son sometidos por jueces prudentes y justos (Hartigan, 1982, 32-33; Rist, 1997, 234-236). Ni siquiera el sabio puede eludir las guerras justas, pues a ello le obliga la injusticia de sus enemigos (*CD*, 19, 6-7), y si esto es así también habrá que admitir la necesidad de la violencia y del derramamiento de sangre: el soldado que mata a un hombre en combate, obedeciendo a la autoridad, en modo alguno será reo de homicidio, como tampoco lo es el juez ni el verdugo que ejecuta a un criminal, sino un *minister legis* que restablece de este modo el orden universal querido por Dios, esto es la *lex aeterna* (*CD*, I, 26; *De libero arbitrio*, I, 5). En esta tesitura terrible formula Agustín su celebérrima definición de la paz, la corporal y la anímica, la familiar y la ciudadana, la estatal y la divina: «la paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden» (*CD*, 19, 13,1). Una definición que ha merecido encendidos elogios en la tradición historiográfica y teológica eclesiástica más conservadora, pero también las más frías reservas de quienes piensan que la *oboedientia* y el *ordo*, términos reiteradamente usados por Agustín, nunca podrán constituir la base de una paz justa y auténtica, ni son éstos los postulados de la paz evangélica (Fuchs, 1926; Portolano, 1974, 275 ss. Corsini, 1987, 53 ss.).

Con un criterio mucho menos especulativo y probablemente más perentorio y práctico debió pronunciarse Agustín acerca de la guerra en sus cartas a Bonifacio, conde de África, aunque, una vez más, la continuidad de su pensamiento prima sobre la renovación o la autocrítica. La primera de estas cartas se fecha en los inicios del 417 y es, en realidad, un libro sobre la corrección de los donatistas que Agustín envió a este alto funcionario imperial, responsable a la sazón de aplicar la legislación promulgada contra los cismáticos (*Ep.* 185. Cf. Ag. *Retr.* 2,79). En ella ilustra al general sobre las diferencias entre el error arriano y el donatista y lo felicita por cultivar las cosas divinas entre las preocupaciones de la

guerra y de las armas: «bien se ve que pones el mismo valor militar al servicio de la fe que tienes en Cristo» (*Ep.* 185, 1). Y más adelante expone su célebre doctrina sobre la represión de los herejes, que tan graves consecuencias históricas había de tener, afirmando que ninguno merece el título de mártir pues no son perseguidos por una causa justa: «Sara persiguió a Agar: la que perseguía era santa, mientras la que padecía era inicua... Hay una persecución injusta: la que promueven los impíos contra la Iglesia de Cristo; y hay una persecución justa: la que promueve la Iglesia de Cristo contra los impíos... Ella persigue amando, ellos odiando; ella para corregir, ellos para destruir...» (*Ibid.* 9 y 11).

Bonifacio atravesaba entonces una profunda crisis religiosa y, preocupado por la salvación de su alma, pide consejo espiritual a Agustín. Éste le manda de inmediato una nueva carta (*Ep.* 189, del año 417/418) instruyéndolo sobre los caminos de la perfección ética y religiosa. Junto a otros tópicos cristianos acerca de la continencia, la frugalidad y el desprendimiento de los bienes materiales, Agustín le recuerda no ya la legitimidad de la profesión militar sino su ejercicio providencial por personajes bíblicos, y le anima a permanecer en ella, aunque su objetivo debe ser en todo momento alcanzar la paz: «No pienses que no pueden agradar a Dios quienes militen entre armas de guerra. Entre ellos estuvo el santo David, de quien el Señor dio tan grande testimonio; entre ellos estuvieron también muchos justos de aquella época. Soldado era aquel centurión que dijo al Señor: *No soy digno*... Soldado era aquel centurión Cornelio... Militares eran aquellos que vinieron a hacerse bautizar por San Juan...». Y aunque se sirve mejor a Dios abandonando las tareas del siglo, Pablo enseñó que cada cual debe hacerlo a su propio modo, rezando o combatiendo: «Unos, orando por vosotros, pelean contra los enemigos invisibles; vosotros, peleando por ellos, trabajáis contra los bárbaros visibles» (*Ep.* 189, 4 y 5)[72]. El oficio militar puede ejercerse religiosamente si se es consciente de que la fuerza corporal depende de Dios y se utiliza

72. Esta división agustiniana de funciones y la doble escala ética que presupone, es naturalmente censurada por la teología y la historiografía protestantes. Si el católico Daniélou cree que «desde un punto de vista cristiano, la objeción de conciencia solo puede justificarse como una vocación a la santidad» (1955, 28), Hornus (1960, 140) le replica con despecho: «El no compromiso de un clérigo, el único que se supone representar válidamente a la Iglesia, es lo que le permite a ésta cerrar los ojos a lo que sus otros fieles son llevados a hacer en tanto que ciudadanos». En el mismo sentido se había pronunciado años antes Vacandard (1914, 129 ss).

de acuerdo con su voluntad, conservando la fe y deseando ante todo la paz: «No se busca la paz para promover la guerra, sino que se va a la guerra para conquistar la paz. Sé, pues, pacífico, aun cuando combates, para llevar, al vencerlos, al bien de la paz a aquellos mismos contra quienes luchas (...). Sea la necesidad, y no la voluntad, la que extermine al enemigo en armas. Así como se contesta con la violencia al que se rebela y resiste, así se le debe la misericordia al vencido y prisionero, especialmente cuando no se teme de él la perturbación de la paz» (*Ep.* 189, 6).

Que Agustín hablaba con sinceridad y consideraba plenamente acorde con el cristianismo la profesión militar, no era una novedad. Además de los textos antes citados, podríamos recordar cómo ilustra en *Las confesiones* (escritas en los años finales del siglo IV) las aspiraciones de todo hombre a la vida feliz: «¿Por qué, si se pregunta a dos personas si quieren ser militares, tal vez una responda que sí y la otra que no, y, en cambio, si se les pregunta si quieren ser felices, las dos responden al instante sin vacilación alguna diciendo que sí quieren serlo y que por ninguna otra razón más que por ser felices una quiere ser militar y la otra no? ¿No será porque una de esas personas encuentra la felicidad en una cosa y la otra en otra?» (*Conf.* X,21,31). Es elocuente, sin embargo, que un siglo después de Puente Milvio, cuando hace ya decenios que el cristianismo es la religión oficial del Imperio, existan todavía militares que se interroguen sobre la compatibilidad de la fe y del oficio de las armas. Nada podría mostrar más claramente el vigor de la tradición pacifista heredada de los primeros cristianos y explicar mejor las dificultades teóricas y teológicas de Agustín para conciliar esta tradición con los principios clásicos y eusebianos acerca del servicio militar[73].

En los años siguientes la actitud de Bonifacio crearía gravísimos problemas a la corte imperial (Diesner, 1963, 100 ss.). Honorio lo había nombrado conde de África el 423, cargo que ponía bajo sus órdenes todas las tropas acantonadas en los territorios latinos de ese continente. Las complejas luchas palaciegas de esas fechas hicieron que Gala Placidia, hija de Teodosio y madre del joven Valentiniano III, lo destituyese bajo la acusación de conspiración contra la corte, pero Bonifacio se rebeló

73. En este contexto ideológico se entiende igualmente que Agustín (*Ep.* 47,5; *De libero arbitrio*, I, 5), al igual que ya vimos en Lactancio y Ambrosio, negase el derecho a matar en defensa propia, derecho que sí concede al Estado e incluso al individuo cuando lo hace para proteger a un tercero o a una ciudad o en el ejercicio de una función pública (Butturini, 1977, 162-163).

entonces abiertamente y derrotó en varias ocasiones a las tropas imperiales. Para fortalecer su posición, Bonifacio se alió finalmente con los vándalos y permitió su asentamiento en el Norte de África (429). En situación tan conflictiva le dirige Agustín una nueva carta, fechada el año 427. Por ella sabemos que a Bonifacio le afectó tanto la muerte de su esposa sobre el 420 que decidió entonces renunciar a la milicia y hacerse monje: Agustín y su amigo Alipio le hicieron desistir de su idea y lo animaron, con éxito, a seguir sirviendo a Dios y a su Iglesia luchando contra los bárbaros y las tribus indómitas norteafricanas antes que llevar una vida de retiro y «ocio santo» (*Ep.* 220, 3 y 12; cf. Chadwick, 1986, 104). Pero han pasado los años y son muchas las cosas que han cambiado en África y en la vida sentimental de Bonifacio: lo preocupante ahora es la pasividad militar del conde mientras los bárbaros saquean África, y su política favorable al arrianismo, influenciado sin duda por su segunda mujer, fiel en el fondo a esta herejía (aunque antes de su matrimonio se hizo católica), en cuyo credo heterodoxo han bautizado a sus hijos y hacen rebautizar a otros católicos, entre ellos a sus esclavos y a unas monjas. Si a esto se añade los rumores de que Bonifacio vive rodeado de concubinas, no es difícil imaginar el estado de ánimo de un Agustín que ya se siente físicamente exhausto: «¿Qué diré de la devastación que los bárbaros del África llevan a cabo en la misma África sin que nadie les ofrezca resistencia, mientras tú te ocupas de tus asuntos personales y no tomas ninguna providencia para alejar esa calamidad? ¿Quién hubiera creído que; hallándose en África como gobernador Bonifacio, con tan grande ejército y poder, los bárbaros llegarían a atreverse a tanto, que saqueasen tan grandes regiones y dejasen desiertas tantas plazas...?» (*Ep.* 220, 7). Pero Agustín no quiere precipitarse en sus juicios condenatorios, pues sabe que Bonifacio se siente ofendido y despreciado, quizá con razón, por el poder central. Por eso pide al general que se deje guiar por su fe en Cristo y piense que los males africanos pudieran ser el castigo divino a los pecados del hombre. Esto debe hacerle reconsiderar su conducta: si del Imperio romano ha recibido bienes, no debe devolver mal por bien; si ha recibido males, no es cristiano replicar al mal con el mal. Soldado de Cristo o de Roma, su deber es en todo caso servir a Dios defendiendo el Imperio, del mismo modo que los clérigos deben permanecer junto a su grey en aquellos momentos de peligro (*Ep.* 220, 8; cf. Campenhausen, 1967, 320). Y si no, mejor sería que hiciera lo que antaño Agustín y Alipio le desaconsejaron hacer: «que te retiraras de los asuntos bélicos todo lo que pudieras, salva la paz de las cosas

humanas, y en la sociedad de los santos vivieras aquella vida que entonces deseabas vivir» (*Ep.* 202, 12).

El conde Darío logró reconciliar a Bonifacio con la Corte y contener momentáneamente a los invasores vándalos. Agustín, que ha oído hablar positivamente de este mediador, le escribe en el invierno del 428-429 una breve carta. En ella elogia su labor en tan graves circunstancias, expresando nuevamente sus ideas acerca de la paz como el estado óptimo de la sociedad y el mérito de alcanzarla por medios pacíficos como ha hecho Darío: «Son ciertamente grandes y tienen su gloria no solo los luchadores fuertes, sino también los fieles, lo que es fuente de alabanza mayor. Con su fatiga y riesgo, protegiéndolos y socorriéndolos el auxilio de Dios, vencen al indómito enemigo y logran la tranquilidad del estado, sosegando las provincias. Pero el dar muerte a la guerra con la palabra y el alcanzar y conseguir la paz con la paz, y no con la guerra, es mayor gloria que darla a los hombres con la espada. Si los que pelean son buenos, buscan, sin duda, la paz, pero mediante el derramamiento de sangre. En cambio, a ti te han enviado para que no se busque la sangre de nadie. A los otros les cupo aquella necesidad; a ti te cabe esta felicidad» (*Ep.* 229, 2; cf. *Ep.* 47, 5).

Escrita en los últimos meses de su vida, estas palabras parecen sintetizar bien sus ideas más firmes. En el contexto de un tiempo plagado de guerras que decidieron la suerte del Imperio, en una sociedad que ignoraba los derechos del individuo y la solución dialogada de los conflictos, quizá sea justo concluir que Agustín estuvo siempre más cerca de los pacifistas que de los violentos (Lasserre, 1986, 111). Pero no es menos cierto que su idea de la paz estuvo demasiado vinculada al orden establecido y que tampoco desarrolló una doctrina de la «guerra justa», ni precisó siquiera ningún fundamento objetivo como criterio de justicia, y se limitó a buscar en las Escrituras paradigmas de comportamiento ideal y soluciones para los antagonismos. A más de anacrónico, era un procedimiento viciado inevitablemente por la subjetividad y por los intereses más inmediatos, eclesiásticos y políticos (Monceaux, 1913, 76). Y al hacerlo recurriendo a principios puramente jurídicos o a nociones imprecisas, como «guerra querida por Dios» y «obediencia debida a la autoridad», abría una gravísima brecha a la hipocresía, al cinismo y a la violencia de los poderosos, en consonancia con lo que había practicado secularmente el Imperio romano y en contra de las corrientes pacifistas que aún sobrevivían en la Iglesia (J.Barnes, 1982, 772). Por esta razón, Agustín fue también, en el plano doctrinal, el precursor de la idea de la «guerra santa», que tanta

operatividad habría de alcanzar en los siglos siguientes, desde la Edad Media hasta la modernidad (Russell, 1975; Hartigan, 1982, 37 ss. Wright, 1985, 154-155; Johnson, 1987, 67 ss.). Queriéndolo o no, esbozó de facto una tesis justificadora de todo tipo de guerras, incluso de las ofensivas, tesis que luego se entendieron como una plena legitimación del recurso a la fuerza, permitiendo que personajes eclesiásticos tan relevantes como el papa Nicolás I (858-867) pudieran afirmar con cristianísimo celo: «el hombre tentaría a Dios si no preparara las armas para su defensa personal y la de su país»[74].

5. TRADICIÓN PACIFISTA Y ORTODOXIA CATÓLICA

La aportación teológica de Agustín sobre la guerra fue escasa en sentido estricto, pero sus ideas, en este campo como en tantos otros, se convertirán muy pronto en referencia doctrinal y disciplinaria de la Iglesia católica y tendrán por tanto una trascendencia histórica superior a sus méritos originales. En realidad, él no hace sino culminar y precisar los principios morales que la tradición eclesiástica había ido formulando sobre la legitimidad de la guerra y del servicio militar: «No hay culpabilidad cuando se mata en una guerra justa», escribe el piadoso Isidoro de Pelusium, coetáneo de Agustín y excelente conocedor de la Biblia (*Ep.* IV, 200)[75]. Ya vimos que el *Libellus precum* adelantaba una explicación sobre la violencia veterotestamentaria que coincide plenamente con el criterio agustiniano, y lo mismo cabe decir de Atanasio, obispo de Alejandría en tiempos de Constantino y Constancio, cuyas reflexiones sobre el uso de las armas distan mucho de los postulados pacifistas de su compatriota Orígenes. Atanasio, el «padre de la ortodoxia» según la irónica precisión de Cadoux, creía en efecto que lo preceptivo, así en la milicia como en

74. Nicolás I, *Responsa*, 46 (*PL* 119). De ahí que historiadores como A.Bayet (1934, 204) y Hornus (1960, 134), especialmente sensibilizados con los infortunios de la guerra y su incompatibilidad con el espíritu evangélico, puedan sostener que Agustín hizo añicos los ideales pacifistas de Orígenes, Tertuliano, Hipólito y Lactancio, cuando afirmó la existencia de guerras justas, la utilidad espiritual de las injustas, la gloria del oficio militar, la legitimidad cristiana de matar... Toda clase de barbaridades podían, a la postre, tener cobertura bajo principios tan sublimes como su célebre «ama y haz lo que quieras» (Brown, 1964, 115).

75. Hornus (1960, 87 ss.) y Windas (1971, 30-31). Sobre este Isidoro, del que nos han llegado más de 2000 cartas, cf. Quasten II, 198-203.

la sexualidad, era atenerse a los fines estipulados por Dios: «Matar no está permitido. Sin embargo, en la guerra es legítimo y digno de alabanza acabar con el enemigo. Por eso se conceden grandes recompensas a quienes se distinguen en la batalla y se levantan estelas pregonando sus hechos sobresalientes. Así pues, el mismo acto que bajo un aspecto y en determinada circunstancia no está permitido, bajo otro aspecto y en otro tiempo es lícito y tolerado. Ocurre lo mismo con la unión de los sexos» (*Epist. ad Amunem: PG* 26, 1173)[76]. Un siglo antes, Cipriano (*Ad Don.* 6) había formulado el mismo paralelismo para ilustrar precisamente la perfidia del orden mundano: «cuando alguno comete un homicidio se considera como un crimen, es virtud cuando se ejecuta oficialmente. Hace impune a la maldad no el título de inocencia, sino la magnitud de la crueldad». El avance eclesiástico hacia el espíritu de la cruzada y de la guerra santa había sido espectacular.

En estas fechas finales del siglo IV, las *Constituciones apostólicas* (VIII, 12, 42), inspirándose en la carta deuteropaulina *1 Tim*, imploran al Señor por «*el rey, las autoridades legítimas* y todo el ejército, para que gocemos de la paz y, viviendo siempre en la tranquilidad y la concordia, te glorifiquemos por *Cristo Jesús, esperanza nuestra* (1 *Tim* 1,1)». Más adelante se prescribe que el soldado que quiera bautizarse sea instruido para que no haga daño ni denuncie falsamente a nadie y se contente con su salario, es decir, reproduce miméticamente las palabras que Lucas (3,14) puso en boca de Juan Bautista cuando éste bautizó a los soldados. Y si el soldado en cuestión -siguen estipulando las *Constitutiones*- promete observar estos preceptos se le acepta, y si los rechaza se le despide (VIII, 32, 10)[77]. Con el obispo, en cambio, se es más exigente: «No es justo, obispo, pues tú eres la cabeza, que obedezcas a la cola, es decir al laico

76. Cadoux (1919, 246, n. 1 y 247) observó, con acierto, que este juicio era sin duda aplicable tanto a paganos como a cristianos.

77. A semejanza de *La Tradición apostólica*, en la que se inspira, el pasaje VIII, 32 de las *Constituciones* está consagrado a examinar la buena intención y conducta de quienes desean recibir el misterio de la fe (catecúmenos), poniendo los debidos reparos (de acuerdo con los parámetros ideológicos de su tiempo), a más de los soldados, a los esclavos, concubinas, endemoniados, proxenetas, fabricantes de ídolos, profesionales de los espectáculos, gladiadores, etc. Del mismo modo, el canon 12 de los *Cánones de Hipólito*, a los que aludiremos enseguida, prohíbe actividades y ocupaciones como las citadas, añadiendo las de peluquero y maestro de escuela, si bien ésta podría ejercerse si el cristiano «lo necesita para vivir, pero siempre que advierta a sus alumnos que los llamados dioses son démones y que no hay más divinidad que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo».

que combate para la destrucción de otro, sino tan solo a Dios» (II, 14, 12). A pesar de sus reservas morales hacia el servicio militar, los cánones disciplinarios de la Iglesia no exigían, como puede apreciarse, ni la insumisión ni la deserción. El derramamiento de sangre se seguirá penalizando canónicamente con la excomunión hasta muy entrada la Edad Media, pero no por ello se condena el oficio de las armas: el propio Basilio (*Hom.* 3, 4) menciona la profesión militar entre las muchas que tienen cabida en la gran casa del Señor, la Iglesia, a la par que da consejos morales a los soldados para que actúen de acuerdo con los preceptos evangélicos[78].

La naturalidad con que a fines del siglo IV se compagina la vida cristiana, incluso la más rigorista y ascética, con la milicia es deliciosamente ilustrada por el joven Nepociano, cuya muerte llora Jerónimo en una emotiva carta dirigida al obispo Heliodoro, tío del difunto: «contaría que en la milicia de palacio, bajo la clámide y el blanco lino, su cuerpo era torturado por el cilicio, que, en pie ante los poderosos del mundo, llevaba un rostro demacrado por los ayunos, que todavía bajo el uniforme de uno ya militaba para el otro, y que, si se ceñía el cíngulo, era para socorrer a las viudas, los huérfanos, los oprimidos y los miserables» (*Ep.* 60, 9). El fiel Nepociano decidió finalmente dejar el ejército para hacerse monje, decisión que Jerónimo elogia como un paso lógico en el camino hacia la perfección espiritual: «el que bajo bandera ajena fue soldado leal, merecerá ser coronado de laurel apenas empiece a servir a su verdadero rey. Depuesto el correaje y cambiado el uniforme, todo lo que tenía del peculio castrense lo gastó con los pobres» (*Ep.* 60, 10). Como puede verse, no hay aquí el más mínimo indicio de incompatibilidad moral o religiosa entre milicia y cristianismo, como tampoco lo hay en la *Historia Lausiaca* (68) cuando narra la devoción y generosidad de un monje de Ancira, que no quería aceptar la ordenación sacerdotal y que había llegado al monacato tras una corta vida militar. Esto ha dejado de ser problema, al menos para muchos Padres de la Iglesia. Máximo de Turín, continuador ideológico de Ambrosio y Agustín (Crescenti, 1966, 52-53 y 69-74; Quasten, III, 699-701), enseñaba a principios del siglo V que el oficio militar era tan legítimo como cualquier otro, aunque naturalmente también en él podían cometerse tropelías indignas («no es pecado militar, sino hacerlo por afán

78. En su *Ep.* 106, Basilio se regocija de encontrarse con un soldado que preserva a la perfección el amor a Dios (una idea similar puede verse en su *Hom.* 18,7) y en la *Ep.* 155 afirma que en Cesarea existía la costumbre de rezar públicamente por los hermanos que servían en el ejército.

de rapiña»: *Hom.* 114 = PL, 57, 517-22), algo en lo que también coincide Juan Crisóstomo (*In Matth. Hom.*, 62, 2: *PG*, 58, col. 590). El juicio de Máximo es particularmente significativo porque él era de los muchos cristianos que negaban la eficacia de las armas y demás recursos materiales para vencer a los bárbaros: «la ciudad solo está fortificada cuando la guarda Dios... cuando sus habitantes son cristianos y católicos» (*Sermo* 86 = PL, 57, 703-6.- Cf. *Hom.* 92: PL, 57, 463-66). Por las mismas fechas o muy poco después el papa León Magno (440-461), que también sigue la distinción agustiniana entre muerte pública (legítima) y privada, calificaba de inocente la profesión de las armas (*militia innocens*: *Ep.* 167), y aún más allá fue el emperador Focas (602-610) cuando propuso elevar al rango de mártires a algunos soldados muertos en batalla: en este caso los obispos le hicieron desistir apelando a la doctrina de Basilio, que veremos de inmediato, pero no fue así en la Iglesia armenia que canonizó a todos los caídos en la batalla de Avaraïr el año 451, adelantándose de este modo al Islam, que glorificará como mártires a los soldados muertos en la guerra santa[79]. En lo que conozco, fue el papa León IV (847-855) uno de los primeros en justificar la participación de obispos en la guerra y prometer el Paraíso a los fieles muertos en combate luchando por la fe o por la salvación de la patria (Crescenti, 1966, 58-59).

Pero la tradición pacifista cristiana, más o menos radicalmente antimilitarista, no se extinguió completamente ni se extinguiría nunca. Basilio, cuya visión positiva del ejército acabamos de constatar, participa de la repugnancia religiosa que suscitaba entre muchos fieles el derramamiento de sangre cuando, aun reconociendo la legitimidad de la guerra justa, hacía estas reflexiones: «Nuestros padres no contaron como muertos las muertes producidas en la guerra. Ellos perdonaban, según parece, a los que combatían por el bien y por la religión. Sin embargo, yo aconsejaría privar durante tres años de la comunión a quienes no tienen sus manos puras de sangre» (*Ep.* 188, 13. Cf. Campenhausen, 1968, 168). Y como antes hizo Lactancio, también lamenta la vanidad de las guerras: «Muchos adquieren gloria por el valor mostrado en el combate. Hasta se enorgullecen de matar a sus hermanos. En efecto, el valor militar, los arcos de triunfo levantados por un general o por la comunidad solo existen para grandeza de la muerte» (*Homilías sobre los Salmos*, 61, 4). Cuestión distinta es, naturalmente,

79. Cf. L. Arpee (*A History of Armenian Christianity from the beginning to our own time*, New York, 1946, 189) y Hornus (1960, 126, n. 6).

que estos sentimientos de Basilio tuvieran alguna trascendencia práctica: el estado permanente de guerra en que vivía el Imperio hubiera supuesto una excomunión de por vida a los mejores soldados, eventualidad que ni Roma podía permitirse ni armoniza con el proceso de cristianización que conoce el ejército en esas fechas[80]. No obstante, los *Cánones de Hipólito*, que recogen normas disciplinarias de finales del siglo IV, se afirman en un antimilitarismo radical, muy próximo al rigorismo norteafricano del siglo III: «Del magistrado y del soldado. Que no den muerte a nadie aunque se les ordene, y que no lleven coronas. Quien tiene autoridad y no cumple la justicia del Evangelio, sea apartado y no rece con el obispo. El que ha recibido el poder de matar, o el soldado, que no maten en ningún caso, incluso si reciben la orden de hacerlo. Que no pronuncien ninguna palabra mala[81]. Que no lleven coronas en la cabeza los que han recibido una distinción. Quien ha sido elevado a la autoridad de prefecto o a una magistratura y no cumple la justicia del Evangelio, que sea apartado de la grey y que el obispo no rece con él» (can. 13). El canon 14 vuelve sobre el tema para hacer importantes precisiones: «Que ningún cristiano se haga soldado. Ningún cristiano debe hacerse soldado a menos que sea obligado por un oficial que lleve espada. [En este caso] que no se manche de sangre. Si ha derramado sangre no debe participar en los misterios en tanto no se haya purificado mediante un castigo, lágrimas y suspiros. Que no ejerza su deber con doblez sino con temor de Dios». De igual modo, el *Testamento de Nuestro Señor* (también inspirado en la *Tradición apostólica* de Hipólito, pero con muchos añadidos de un autor desconocido de inicios del siglo V), afirma el carácter irreconciliable de la fe cristiana con la milicia: «Que se enseñe al soldado o al magistrado a no robar, a no oprimir, a no matar, a no desear los bienes de otro y a no vanagloriarse de sí mismo. Que se contente con el alimento que le han dado. Pero si desea ser bautizado en el Señor, entonces que abandone el servicio militar o su puesto de autoridad. Y si no lo hace que sea rechazado. Si un catecúmeno o un fiel del pueblo quiere hacerse soldado, que cambie de

80. Como se ha observado a menudo, la excomunión aconsejada por Basilio era en realidad muy breve, pues él mismo excluye a los asesinos durante veinte años y medidas similares se adoptaron en concilios y penitenciales al menos hasta el siglo XI. Cf. Vanderpol (1919, 116), Giet (1941, 167-169) y Karpp (1957, 510).

81. Según Dom Coquin (1966, p. 367, n.4), cuya edición y versión francesa seguimos aquí, esta «palabra mala» podría aludir al juramento. Sobre la relación de estos *Cánones* con *La tradición apostólica* de Hipólito, cf. *supra*, pp. 296-7.

opinión o que se le despida. Pues ha menospreciado a Dios con este deseo y, habiendo abandonado las cosas del espíritu, ha buscado lo que está en la carne y ha insultado la fe»[82]. Sea cual fuese el seguimiento de esta medida, sin duda muy limitado en fechas tan avanzadas, su mera existencia atestigua la pervivencia de un viejo pacifismo cristiano de claros tintes antimilitaristas en algunas comunidades -presumiblemente rigoristas- de la Antigüedad Tardía, cuyo ideario fue ahogado por la práctica de la mayoría de los fieles y por los compromisos terrenales de los dirigentes de la gran Iglesia.

La expresión poética más sentida en pro del pacifismo cristiano bajoimperial se la debemos al noble aquitano Paulino de Nola (353/354-431), el autor que llevó más lejos el desprecio a la acción humana y la confianza en la ayuda divina, pues estuvo sinceramente convencido de que, manteniéndose firmes en la fe y la piedad, dios salvaría a Roma de los bárbaros (Fabre, 1949; Prete, 1964; Heim, 1992, 293 ss.). El recurso a las armas, pensaba, era innecesario e inútil, y en consecuencia el cristiano debía abstenerse de participar en la defensa contra los pueblos invasores pues ello solo probaría su falta de fe. Así lo expresa en un momento crítico del año 402 (*Carmen* 26, 80 ss.), poco antes de que los godos fuesen derrotados en Pollentia y el Imperio pudiera respirar durante unos años (aunque él, curiosamente, no aludirá nunca a esta victoria en sus escritos posteriores)[83]. Esta mística le llevó a despreciar todas las contingencias históricas y a explicarlas en clave religiosa, como hacían por lo demás otros fieles de su tiempo: por ejemplo, él juzga la incursión devastadora de los bárbaros por el Norte de Italia en el 406 como una manifestación admonitoria de la cólera divina, y por ello en su *Carmen* 21 (compuesto en el 407 para la festividad de Félix, mártir y patrono de Nola), atribuye la victoria de Estilicón sobre los ostrogodos de Radagaiso (Fiésole, agosto

82. *Testamento de Nuestro Señor*, 44. Dada la frecuencia con que un magistrado debía pronunciar y ejecutar sentencias de muerte, Dale (1882, 234) pensó que el canon 56 del Concilio de Elvira prohibió por esta razón que los *duoviri* permaneciesen en la comunidad cristiana durante el ejercicio de su cargo. Pero ha de tenerse en cuenta, en contra de la hipótesis de Dale, que estos magistrados locales no tenían *ius gladii*.

83. En la datación de sus poemas y cartas, seguimos el estudio y comentario de Walsh en *ACR* (1966-1975). Cf. además Trout (1999). El trasfondo político y las amenazas bárbaras de la época en que escribe Paulino fueron descritos con singular claridad y concisión por Coster (1968, 183 ss.).

del 406) a la intercesión del santo: gracias a sus oraciones, junto a las de otros santos protectores como Pablo y Pedro, la cólera de Dios se ha desencadenado ahora contra los bárbaros y Cristo ha vencido al mal. El Imperio romano es, de este modo, imaginado como la patria de los mártires que hace frente a los bárbaros con su triunfal ejército de santos capitaneados por Pedro y Pablo... No parece que estos sentimientos sean diametralmente opuestos, como creía Coster (1968, 205) a los del pagano Rutilio Namaciano: la preocupación por la suerte de Roma es primordial en uno y otro y ambos luchan por su supervivencia con lo mejor de sus fuerzas, con el servicio cívico que propone Rutilio y con el apoyo divino que tiene por seguro Paulino.

No fue la suya una actitud quietista. Sus ideas místicas no le impidieron atender con realismo las necesidades de su grey y afrontar en primera línea los problemas disciplinarios de la Iglesia occidental. Como ya señaló Fabre (1949, 48), Paulino fue sin duda el obispo más prestigioso de Italia después del papa. Su antimilitarismo no se reducía a una metáfora poética. Lo difundió igualmente, siempre en defensa de Roma, no lo olvidemos, en sus epístolas pastorales de evidente trascendencia práctica. En una de sus cartas a Victricio de Rouen (*Ep.* 18), escrita el año 397 ó 398, comenta cómo la labor evangelizadora de éste ha convertido las tierras incultas y peligrosas de la Galia, donde antaño campaban bandidos y bárbaros, en una región pacífica con múltiples ciudades, iglesias y monasterios. La propia Rouen, antes desconocida, es ahora una nueva Jerusalén. Paulino subraya con satisfacción que todo esto ha ocurrido gracias al Señor, que primero hizo de Victricio un soldado y luego lo convirtió en obispo, enseñándole a luchar por el césar (se supone que Juliano el Apóstata) para que así aprendiera a luchar por Dios. Y precisa que Victricio abandonó el ejército por ser incompatibles ambas milicias, la divina y la humana, y que lo hizo de manera espectacular, despojándose de sus armas y atuendos en una parada militar para revestirse con las armas de la paz. Acto seguido, soportó con cristiana impavidez los castigos y torturas que su decisión le acarreó y solo un milagro le salvó la vida. Una una vez nombrado obispo (*ca.* 380-385), el propio Victricio[84], que probablemente era hijo de un

84. Casi todo lo que sabemos de Victricio procede de las dos cartas que le dirigió Paulino: la antes mencionada y la 37, escrita el año 403 ó 404, en la que Paulino vuelve a elogiar el poder de las armas espirituales que ahora protegen al obispo de Rouen. También sabemos por Sulpicio Severo (*Dial.* 3,2) que fue amigo de Martín de Tours y es probable, según creía Fontaine (1963, 57-58), que el relato citado sobre su abandono de las armas

veterano (Herval, 1966, 25), mostrará su desconfianza en las armas para derrotar a los bárbaros: el éxito vendrá de la mano de los santos cuyas reliquias protegen la ciudad (*De laude sanctorum* 12)[85]. Aunque estos textos tienen cierto tono hagiográfico, es indudable que reflejan fielmente los sentimientos personales de Paulino. Así se constata en la carta que dirigió, en torno al 400, a un tal Crispinianus (*Ep.* 25), un joven militar en activo al que solo conocía por la referencias positivas que le había dado Víctor (antiguo camarada de Crispiniano y ahora monje y amigo de Paulino). A pesar de no conocerlo personalmente y de ignorar la situación militar de la región gala donde servía, Paulino le aconseja romper con la milicia y ponerse al servicio del «Rey eterno», dejar de proteger a la población civil para convertirse en *comes Christi* y ser recompensado con la felicidad del Paraíso: de otro modo, es decir, si sigue en el ejército, Crispiniano corre el grave riesgo de acabar en el Infierno (*Ibid.* 1). Y dado que, al parecer, este soldado no siguió de forma inmediata estos consejos, Paulino volvió a escribirle poco después (*Ep.* 25*) insistiendo de nuevo en las ventajas espirituales de la *militia Christi*, como hizo su ex-correligionario Víctor. En lo que conozco, nunca se había incitado de manera tan directa a la deserción. Paulino, por lo demás, podía predicar con el ejemplo, pues también él había renunciado a la actividad pública y a sus riquezas (fue cónsul y gobernador de Campania), y se había entregado al ascetismo y la vida monástica en Nola (donde fue nombrado obispo el año 409), para descontento de su amigo y maestro Ausonio de Burdeos[86]. La despreocupación es por tanto la mayor virtud, una propuesta que, de haberse seguido mayoritariamente, hubiera sido catastrófica para el Imperio, si bien es verdad que el resultado final quizá no hubiera sido peor. Pero Paulino sabía de personajes bíblicos a los que resultó nefasta una confianza

---

no sea sino una recreación literaria de la ya entonces célebre deserción de san Martín. Cf. otras referencias en Vacandard (1903, 15-22 y 1914, 165), Fabre (1949, 231-235), Quasten (III, 670-671) y Herval (1966, 25-28).

85. Victricio no habla propiamente de reliquias sino de *minutiae*, objetos que habían estado en contacto con el cuerpo del mártir o que le pertenecían, y que tenían los mismos poderes religiosos, curativos y milagrosos. Las *minutiae* de los milaneses Gervasio y Protasio que él llevó a la iglesia de Rouen consistían en *cruor et limus*, es decir, un poco de tierra humedecida por la sangre de estos mártires (*De laude sanctorum*, 10 y 11).

86. Fabre (1949, 31 ss. y 155 ss.), Prete (1964), Walsh (1970, 565 ss.), M.A. Vinchesi (Il rapporto tra cristianesimo e cultura pagana in Paolino de Nola, en Consolino (ed.), 1995, 299-310).

prepotente en los medios humanos, y él mismo, cuando cayó prisionero de los bárbaros, mantuvo intacta su fe en el mártir Félix, cuyos *natalicia* (aniversarios de su muerte, el 14 de enero) cantó fervorosamente en trece poemas durante los años 395-407 (Fabre, 1949, 339 ss.). Era el sueño consumado de «la victoria sin combate» que ya se había visto cumplido en héroes veterotestamentarios como Josué, David, Moisés, Judit o Ezequías, triunfadores siempre sobre los aparentemente poderosos *impii*, *iniqui* y *barbari* (*Carmen* 21; *Ep* 25).

A partir del siglo V se confió cada vez más en la intercesión de los mártires y santos patronos para la defensa de Roma frente a los bárbaros (el caso de Gervasio y Protasio es singular, pues defienden la causa de Ambrosio, no la del Imperio), y éste fue el rasgo más sobresaliente de la teología bajoimperial, que trasladaba al cielo -sacralizándolas- las relaciones de clientela y patronato dominantes en la sociedad romana. Lo original de Paulino fue la convicción con que asumió estas creencias, sublimando de manera tan extrema la realidad soeial que llegó a proclamar a los pobres *patronos animarum nostrarum* y al rey de los cielos su único Señor[87]. En el trasfondo de esta mitología subyace el convencimiento de que el Imperio y la Iglesia constituyen una entidad única, incluso geográficamente: «es el imperio romano quien ha proporcionado a la Iglesia sus mártires: en adelante estos mártires, por una asombrosa pirueta, velan por los destinos del imperio y le aseguran su supervivencia» (Heim, 1992, 311). Pero también traduce la realidad de un Estado poco cohesionado social y políticamente: en tanto que los intereses públicos están bajo la protección de un solo dios, las tendencias centrífugas no llegan a expresarse. No es así cuando cada patrono -santo o mártir- defiende su propio territorio urbano o provincial, tendencia que se acentúa coincidiendo con la desaparición de la autoridad central y la fragmentación del Imperio, y por ello aparece primero en las regiones periféricas y más amenazadas por los bárbaros. Esta doctrina del patronato de los santos se expresa sobre todo en el *Carmen* 19 (48-56; 317 ss.), escrito para la festividad de Félix

87. Cf. S.Dill (*Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, Londres, 1905, 245 ss.), Fabre (1949, 66 ss.), G.E.M. de Ste Croix (Suffragium: from Vote to Patronage, *British Journal of Sociology* 5, 1954, 33-48; Idem, 1988, 542 ss.), Matthews (1975, 1 ss.), Roùland (1979, 603 ss), Nouailhat (1989, 107 ss.) y Whittaker (1993, 277 ss.). Sobre la posibilidad de que estas ideas le llegasen a Paulino a través de su íntimo amigo Nicetas de Remesiana, cf. Heim (1992, 307) y C. Granado (Introducción a *Nicetas de Remesiana, Catecumenado de adultos*, Madrid, 1992, 7-27).

del 405, donde cada mártir parece tener una especial área de influencia: cuanto más importante es la ciudad más lo es su santo protector, y cuando falta el santo o mártir -aclara Paulino- Cristo inspira a las autoridades para que trasladen las reliquias pertinentes, como ocurrió en Constantinopla, que de ese modo gozó de la protección de san Lucas y san Andrés, entre otros...[88] Así pues, aunque a ellos se recurrirá principalmente para expulsar los demonios del paganismo y sanar los espíritus, llegado el caso los santos cumplirán también las mismas funciones que las divinidades tutelares romanas. Porque protegen las almas de los difuntos, todos querrán recibir sepultura en las proximidades de sus tumbas. Porque los bárbaros son impíos y sacrílegos, los santos patronos protegen a sus fieles de tan terrible amenaza y convierten las ciudades romanas y cristianas en reductos tan inviolables como antaño fueron los templos paganos. Nunca antes de Paulino se había expresado con tanta nitidez la idea simplista de que los bárbaros eran el vivo rostro del demonio y de las potencias del mal. Una identificación especialmente sorprendente en un obispo convencido de que la Iglesia había de cristianizar y civilizar a los bárbaros (Coster, 1968, 196), y cuyo patriotismo no le impidió reconocer el pasado más negro de Roma ni las corrupciones de su tiempo. Pero sin tamaña idealización, su «antimilitarismo agresivo» sería absolutamente inexplicable, y tampoco su incitación a la deserción ni su horror al servicio militar ni sus amenazas con el infierno a quienes sirvieran en las legiones de Roma (*Ep.* 25,1; *Ep.* 7,3; *Carmen* 19, 445 ss)[89].

El pacifismo paulinista no tuvo ciertamente parangón en el catolicismo de la época tardorromana, cuando la Iglesia se siente valedora de la suerte del Imperio, pero sí se mantuvo vivo entre los grupos marginales y rigoristas, los más fieles a los principios evangélicos, que lo esgrimieron además para desvelar los intereses materiales de los jerarcas eclesiásticos. En contra de Agustín y de sus ideas militaristas, Gaudentius, obispo de

88. Orselli (1965), Fontaine (1980, 141 ss.), San Bernardino (1996, 93 ss.) y D.Woods (The Date of the Translation of the Relics of ss. Luke and Andrew to Constantinople. *Vigiliae Christianae*, 45, 1991, 286-92), que fecha este traslado el año 359.

89. Un juicio próximo a éste encontramos en el beatífico Juan Crisóstomo, para quien la guerra propiamente dicha (*bellum commune*) era la que enfrentaba a Roma con los bárbaros (*Homil. VII, In Tim.* (*PG* 62, col. 554), aunque sabía bien que los soldados romanos no les iban a la zaga en su comportamiento criminal: «como lobos... ¿qué pecado no cometen a diario? ¿qué mal no habita en sus almas?» (*In Matth. Hom.*, 62, 2: PG, 58, col. 590). Cf. Batiffol (1920, 29) y Heim (1992, 316 ss.).

Thamugati (Timgad), argumentaba a la manera de Paulino: «Dios nunca esperó la ayuda de poderes militares terrenales», pues «Cristo envía pescadores, no soldados, para extender la fe». En lo esencial, la ideología providencialista de Paulino era compartida por los creyentes más convencidos de su tiempo, en oriente y occidente, paganos y cristianos por igual[90]. El intrépido Alarico es un ejemplo elocuente: cuando dirigía su ejército contra Atenas, vio a la diosa Atenea Defensora y Aquiles sobre las murallas, dispuestos a enfrentarse a los atacantes, y ello le decidió a ofrecer un pacto a sus habitantes (Zós. V, 6). Zósimo describe más adelante (V, 36) el comportamiento similar de Honorio: ante el avance amenazador de las tropas bárbaras (de Alarico precisamente) y sus ofertas de paz, el emperador adoptó una peligrosa actitud pasiva, confiando en las fuerzas sobrenaturales, y «como ni firmó la paz, ni congregó al ejército romano, ni se atrajo la amistad de Saro, sino que puso sus esperanzas en las plegarias que elevaba Olimpio, infligió gravísimos males al Estado». Fue entonces cuando se produjo el famoso intento frustrado de salvar a Roma de la amenazas de Alarico mediante ceremonias paganas, como ya se había salvado una ciudad de Etruria. El prefecto urbano Pompeyano, a instancias de unos hombres etruscos, informó al papa Inocencio I, el cual accedió a estas celebraciones si se hacían en secreto: «Mas como afirmasen que cuanto se hiciese no aprovecharía a la ciudad a menos que las prácticas se efectuasen de manera oficial, lo cual implicaba que el Senado acudiese al Capitolio y ejecutase allí y en los foros lo preceptuado, nadie se atrevió a tomar parte en la ancestral ceremonia, sino que dieron la espalda a los visitantes etruscos para dedicarse a adular al bárbaro en la medida de sus fuerzas» (Zós. V, 41). El acontecimiento lo narra también Sozomenos (*HE*, IX, 6, 3-5), aunque para éste es una fuerza divina la que impulsa a Alarico a marchar sobre Roma como castigo por sus pecados y desde el principio se rechazó la propuesta pagana de los etruscos. La fe en la «victoria sin combate», por simple voluntad divina, como lo creyó Paulino de Nola, se ilustra con parecida ingenuidad en la figura de Atalo, emperador títere de Alarico, que fue elegido por el pueblo romano a finales del 409 y propició cierto resurgir del paganismo (Soz. *HE*, IX, 9,1): ante

90. Agustín, *Contra Gaudentium*, I, 35,45 y I, 34, 44. Cf. Storch, 1968, 197 ss. Frend (1969, 10) creía que debía distinguirse entre los cristianos occidentales, para quienes la historia y la salvación estaban completamente en manos de Dios, y los orientales, que daban un mayor protagonismo a la voluntad humana. Pero Frend no da pruebas convincentes al respecto ni yo he podido apreciarlas en el tema aquí tratado.

la usurpación en África de Heracliano (partidario de Honorio), Atalo renuncia prácticamente a la lucha armada porque los adivinos le hicieron creer que tomaría Cartago y toda Libia sin combatir... (Zós. VI, 7).

En esta situación todavía ambivalente debe comprenderse, creo, el caso de Martín de Tours, que merece una especial consideración por cuanto su *Vita*, escrita e idealizada por Sulpicio Severo, sería uno de los textos más leídos y de mayor impacto popular en el mundo cristiano[91]. Su padre fue soldado y luego tribuno militar, y el propio Martín, cuyo nombre evoca la protección de Marte, según se ha señalado desde la Antigüedad (McNeill, 1936, 4; Fontaine, 1968, 430), se enroló siendo todavía adolescente, militando en la guardia personal de Constancio y de Juliano. Sulpicio precisa que no lo hizo voluntariamente, porque desde su infancia llevó una vida piadosa y de servicio a Dios, «pero como hubiese salido un edicto de los reyes diciendo que los hijos de los veteranos se inscribiesen en el ejército, entregado por su padre (que veía con malos ojos su feliz actividad) a los quince años, preso y encadenado, se vio ligado por el juramento militar, contentándose con un solo siervo como compañero (...). Por unos tres años antes del bautismo estuvo en armas, sin contaminarse sin embargo de los vicios en los que se suele ver implicado ese tipo de hombres» (*Vida de Martín*, 2). Sulpicio subraya que asombraba a todos por su ascetismo y obras de caridad y relata en detalle su generosa acción durante un crudo invierno de Amiens, cuando Martín, al ver a un pobre desnudo y desamparado, rompió en dos su capa y le dio la mitad: esa misma noche vio en sueños que Cristo estaba vestido con el trozo de clámide que había entregado al pordiosero. Impresionado por esta visión, «como ya tenía 18 años, acudió presuroso al bautismo, aunque no renunció inmediatamente a la milicia convencido por los ruegos de su tribuno a quien le unía un compañerismo afectuoso. Efectivamente, le prometía que en cuanto pasara el tiempo del tribunado iba a renunciar al mundo. Martín, pendiente de esta expectativa, militó a lo largo de casi dos años a partir de su bautismo, aunque solo fuera nominalmente» (*Ibid.* 3,5). Como puede verse, Sulpicio presenta la *militia Caesaris* de Martín como una auténtica *militia Christi*, revalorizada por el hecho de llevarse en secreto, pues el

91. La traducción castellana de C.Codoñer (en S.Severo, *Obras completas*, Madrid 1987, 137-171) conviene leerse siguiendo los documentadísimos comentarios de J. Fontaine en su edición para *SCh.* (Paris 1966-1968).

héroe no solo evita contaminarse con las inmoralidades de esta imposición malévola, sino que convierte sus breves años de vida militar en un ejercicio permanente de ascesis espiritual, de caridad y de acercamiento a Dios. El momento culminante de esta progresiva catarsis religiosa se produciría en un acto público y solemne, cuando Juliano concentró su ejército en la ciudad de los Vangiones (actual Worms) para hacer frente a una irrupción de bárbaros en las Galias. El césar presidía la distribución de un *donativum* «y siguiendo la costumbre, se les iba citando de uno en uno hasta que se llegó a Martín. Considerando que era entonces el momento adecuado para pedir la absoluta, pues pensaba que no iba a ser totalmente libre si aceptaba el donativo con la idea de no seguir en el ejército, dice: "Hasta ahora, César, he luchado por ti; permite que ahora luche por Dios. El que tenga intención de seguir en el ejército, que acepte tu donativo; yo soy soldado de Cristo, no me es lícito seguir en el ejército" (*Christi ego miles sum; pugnare mihi non licet*). Y entonces, ante estas palabras bramó el tirano diciendo que renunciaba al ejército por miedo a la lucha que iba a entablarse al día siguiente, no por su religión. Por su parte Martín, sin atemorizarse, con tanta mayor firmeza al acusársele de miedo, dice: "si esta actitud se atribuye a cobardía, no a mi fe, mañana me colocaré sin armas en primera fila de combate, y en el nombre de mi señor Jesús, protegido por la señal de la cruz, no por el escudo, ni por el casco, me internaré tranquilo en las filas enemigas". Pues bien, se ordena que sea arrestado para que cumpla lo prometido: exponerse desarmado ante los bárbaros. Al día siguiente los enemigos enviaron legados para tratar de la paz, entregando todas sus propiedades y a sí mismos. De ahí que, ¿quién pudiera dudar de que ésta fue en realidad una victoria del bienaventurado a quien se hizo gracia de no lanzarse desarmado a la batalla?» (*Vida de Martín*, 4)[92].

Tras esta milagrosa victoria sin combate, Martín abandona el ejército y durante un tiempo pule su fe en heroicas batallas contra los paganos,

92. Esta batalla, cuya fecha no se indica, pudo acaecer el año 356, en cuyo caso Martín llevaría ya cerca de veinticinco años en el ejército (y 22 como cristiano bautizado), estando por tanto muy próximo su licenciamiento. Por otra parte, es sabido que Juliano no había adoptado todavía ninguna medida anticristiana. Al contrario, en el 360 publicó un edicto de tolerancia y el 6 de enero del 361 asistió en Viena a las ceremonias religiosas de la Epifanía: Sulpicio antedata, pues, la leyenda negra del emperador apóstata, que a fines del siglo IV ya se había popularizado entre los cristianos (Bidez, 1930, 190; Fontaine, 1963, 49-51). Cf. los comentarios al texto de Fontaine (1968, 509 ss.) y Butturini (1977, 64 ss.).

los arrianos y el mismísimo Satanás. Aunque vivió retirado en un monasterio cerca de Poitiers, su fama de santo se extiende junto a sus espectaculares prodigios, entre los que Sulpicio destaca la resurrección de dos muertos (*Ibid.* 7). Su humildad le impide, sin embargo, aceptar ningún puesto en la jerarquía eclesiástica (salvo el entonces modestísimo de exorcista y eso a petición del obispo Hilario de Poitiers), pero al final una multitud de fieles lo proclamó obispo de Tours, puesto que él aceptó a pesar de la oposición de algunos de los obispos presentes. Martín no cambió por ello su forma de vida y siguió fiel hasta la muerte a sus prácticas ascéticas: sus numerosos milagros y conversiones y sus reiteradas victorias sobre el diablo no hacen sino testimoniar su santidad y su entrañable unión a Cristo (*Ibid.* 9 ss.). A pesar de todo, también fueron muchos los que lo odiaron y «sus perseguidores -precisa Sulpicio (*Ibid.* 27)- no eran otros que los obispos».

La *Vita Martini* gozó de una extraordinaria popularidad y en occidente se convirtió enseguida en la obra modélica de la hagiografía, siendo sucesivamente reescrita por Paulino de Périgueux, Venancio Fortunato y Gregorio de Tours (Quasten, III, 658-659). Su fiabilidad como fuente histórica es, en cambio, controvertida. Babut (1910, 466 ss.) llamó la atención sobre el hecho de que su vida y milagros se difundan a partir de la biografía de Sulpicio (escrita a finales del 396, poco antes de la muerte del santo), pero fueran sorprendentemente ignorados, entre otros, por muchos de sus coetáneos galos y por escritores tan prolíficos y tan interesados en temas prodigiosos como Agustín o Ambrosio. Babut (*Ibid.* 481-482) concluye por eso que san Martín no es sino un producto hagiográfico de Sulpicio Severo, un antifeliciano que vio en el obispo de Tours a la única autoridad eclesiástica enfrentada a la gran iglesia católica y próxima a los postulados de esta secta[93]. Lo cierto es que apenas si podemos fechar los hechos más importantes de su vida. Gregorio de Tours (*HF*, 1,48) dice que murió el 397 a los 81 años, pero al ser incierta su fecha de nacimiento, las siguientes, que dependen de ella, también lo son[94].

93. Delehaye (1920, 5 ss.), que lamenta la muerte reciente de Babut en la guerra (en el 1916), le critica su gran imaginación en este aspecto, lo cual le permite «saberlo todo» con apenas datos. Sobre esta controversia, cf. Fontaine (1967, 177 ss.).

94. A tenor de los datos contradictorios de los manuscritos, de Sulpicio y de Gregorio de Tours, Delehaye (1920, 19-33) proponía esta secuencia: nacimiento en torno al 315 (en la actual ciudad húngara de Szombathely, entonces colonia romana), conscripción en 330, bautismo en 337, licenciamiento en 339, ordenación episcopal en 371/372 y muerte

Lo más probable, como defiende la llamada «cronología larga», es que Martín hubiera servido unos 25 años (331-356) y que se hubiera licenciado con normalidad tras recibir la preceptiva *honesta missio*. Esto lo inhabilitaba para acceder al sacerdocio y de ahí el relato mistificante de Sulpicio, tratando en todo momento de presentar a su héroe como una víctima del sistema de reclutamiento y, sobre todo, como alguien que pasó impoluto por la vida militar. Más aún, esta circunstancia la aprovecha el biógrafo para hacer de Martín un mártir militar *in pectore*, dispuesto siempre a soportar toda clase de tormentos imaginarios en defensa de su fe y de su integridad moral. Es en esta perspectiva como cabe entender, en particular, el célebre episodio de su deserción en Worms (Fontaine, 1963, 34 ss.), donde se reproducen los tópicos más conocidos de las pasiones y queda patente la santidad del protagonista: altercado entre el soldado y el emperador durante un acto público, profesión de fe agresiva y lapidaria, incompatible con la vida militar, acusaciones y amenazas contra el santo y, en fin, milagro final que permite una salida no traumática al conflicto.

Aunque la escena parece una ilustración perfecta de la «victoria sin combate» y recuerda demasiado las «pasiones épicas» de los insumisos norteafricanos[95], su verosimilitud ha sido defendida a tenor de lo contemplado en el canon 14 de Hipólito: Martín pudo ser enrolado contra su voluntad, pero su obligación de entrar en combate le podría costar la excomunión. Esta interpretación literal carece de fundamento, como lo prueba el simple hecho de que no haga alusión alguna a la disciplina eclesiástica, pero tampoco cabe pensar que el relato de Sulpicio es pura invención. Éste no se concibe sin un núcleo de verdad, que podría consistir, como apuntó Fontaine (1963, 53), en que Martín, encuadrado en las tropas no combatientes de los *protectores*, solicitó su *honesta missio* durante la

el 11 de noviembre del 397. Por tanto, su rechazo a servir se habría producido en alguna campaña de Constancio en las Galias. Fontaine (1968, 436 ss.) pensaba que Martín habría sido enrolado en una leva de los años 331/332, y que habría entrado sobre el 337, cuando tenía unos 21 años, en las *scholae* de Constancio II. Su elección como obispo de Tours habría acaecido el 4 de julio del 370. Sobre estas cuestiones, cf. además Babut (1911, 513-543) y Fontaine (1961, 189 ss.).

95. Recuérdese al soldado objetor que alaba Tertuliano en su *De corona* o a Tipasio, que también cumplió un largo servicio militar y aseguró a Maximiano una victoria incruenta (*victoriam sine certamine*) si el emperador le eximía de empuñar las armas y le permitía entregarse a la oración y la vida monástica. Cf. Fontaine (1963, 43 ss.) y Heim (1974, 270).

campaña renana del 356, y mantuvo algún enfrentamiento verbal con Juliano. Sulpicio, en suma, no hizo sino acomodar su biografía a los gustos literarios de su época, revistiendo a su héroe con todos los atributos del mártir militar con el doble fin de justificar su ordenación como obispo y protegerlo de los ataques de sus enemigos. Que su acierto fue indiscutible puede colegirse del relato de Paulino de Nola, antes mencionado, sobre el martirio de Victricio, quien, a imagen de Martín, también renuncia a sus armas ante el tribuno argumentando que en adelante solo serviría a Dios (Delehaye, 1966, 268; Hornus, 1960, 115-116). El carácter retórico del topos literario parece, pues, evidente: es en todo caso significativo que ninguno de los dos fuese anatematizado en aplicación del canon 3 de Arles, a pesar de que algunos fieles y obispos, como Briccius (sucesor de Martín en la cátedra de Tours), no encontraran mejor manera de insultarlo que reprocharle estar contaminado por su pasada vida en el ejército, cosa que no podía desmentir (S. Severo, *Diálogos* III, 15)[96]. Pero nada hubiera sorprendido tanto al propio Sulpicio como el hecho de que este héroe travestido de pacifista acabara siendo un santo militar y que gran parte de su popularidad emanara precisamente de su condición de soldado y caballero (Babut, 1911, 526).

Como hemos podido apreciar, la historia y la leyenda de san Martín no constituyen un testimonio aislado en pro de la no-violencia. A finales del siglo IV e inicios del V se constata, sobre todo en el Occidente imperial, un extraordinario auge del culto a los mártires militares con el que paradójicamente se reivindicaba el pacifismo evangélico de los primeros tiempos. Es sorprendente que las regiones norteafricanas -escenario de tantas pasiones épicas-, se mantuvieran al margen de esta eclosión espiritual, según puede deducirse de los sermones que Agustín consagra a los mártires africanos, ninguno de los cuales ejerció el oficio de las armas (Fontaine, 1980, 143). Entre los más populares cabe recordar a los romanos Aquileo y Nereo (elogiados por Dámaso, papa durante los años 366-388); Víctor, Nabor y Félix, martirizados en Lodi (Cisalpina) y enterrados en

96. Jullian (1923, 236, n.2) cree que esta acusación pudo ser una consecuencia de la decretal de Siricio que prohibía ordenar como sacerdotes a los cristianos bautizados que hubieran servido en el ejército (*PL*, 13, 1158-1159). Sobre Briccius y los numerosos enemigos de Martín, cf. Babut (1911, 431-463 y 1912, 298-306) y Fontaine (1969, 1096 ss.).

Milán, que serían celebrados por Ambrosio; y en fin, los legionarios Emeterio y Celedonio, de la hispana Calagurris, inmortalizados por Prudencio: al igual que Martín, todos ellos pasaron largos años en la milicia, pero prefirieron ser inmolados antes que someterse a los requerimientos impíos de un soberano al que unánimemente tachan de *tyrannus*[97]. Aunque las diferencias ideológicas entre estos tres escritores (Dámaso, Ambrosio y Prudencio) eran notorias, asombra sus coincidencias ante el tema de la objeción de conciencia al servicio militar en plena época teodosiana, es decir, cuando Roma es ya un Imperio cristiano y la Iglesia está plenamente comprometida en la defensa del Estado y de la cultura clásica frente a los bárbaros. La exaltación del pacifismo, sin duda relacionada con su compartida vocación ascética y monástica, resulta aún más paradójica si se advierte la historia violenta de Dámaso (que no reparó en el asesinato de numerosos cristianos opuestos a su nombramiento como papa), la defensa ambrosiana de la guerra justa y, en fin, la admiración con que Prudencio había cantado al *labarum* imperial en su *Contra Símaco*, por no mencionar su representación de Cristo como el dios de los ejércitos romanos (*C. Sím.* I, 461 ss., 494 ss. II, 706. Cf. Paschoud, 1967, 222 ss.).

El poeta hispano, posible *proximus Theodosii*, había recorrido, además, una brillante carrera funcionarial en la *militia non armata* (Matthews, 1975, 320) y su obra literaria destaca, como ya hemos señalado, por un fuerte espíritu patriótico. Extraña por eso que este *miles Caesaris* exalte ahora los ideales pacifistas de Emeterio y Celedonio, sus «hermanos de armas» en las legiones de emperadores paganos y perseguidores, que dejaron las banderas del césar por la enseña de la cruz. Prudencio presenta el martirio de ambos como una justificación de su propia actividad en la milicia civil, donde sin duda practicó la rutina de la tortura a los procesados, dictó condenas de muerte y ordenó ejecutarlas: no creo que él sintiera nunca remordimientos o tuviera «mala conciencia» por su pasado de funcionario implacable, aunque Fontaine (1980, 151) señala que su elogio de estos mártires podría ser una proyección exculpatoria de su más profundo super-yo[98]. Lo que sí hace es proponer la vida monacal

97. Ambrosio, *Hymn* 10; Prudencio, *Perist.* 1 y 8; Dámaso, *Epigr.* 8 (Himno a Aquileo y Nereo). Cf. Franchi de' Cavalieri (1909, 43 ss.), Ferrua (1942, 101-105), Hornus (1960, 117) y Fontaine (1963, 47).

98. «Dos veces, con el gobernalle de las leyes, dirigí las riendas de nobles ciudades; justicia hice a los honrados ciudadanos, terror fui de los malvados», afirma Prudencio en su *Praefacio* 16-18.

como nuevo ideal espiritual: sucesor del mártir, el monje es el gran combatiente contra Satán y contra todas las formas mundanas del mal, el *miles Christi* por antonomasia que entrega su propia vida por el bien de los demás en un silencioso y cotidiano *martyrium sine cruore* (Pricoco, 1978, 169-77; Idem, 1994, 547 ss.). También es cierto que Prudencio acentúa más que Ambrosio la renuncia total a las armas por parte de sus héroes y ensalza sin reparo alguno la objeción de conciencia ante los *impia castra*, pero esto se explica mejor, creo, por el patriotismo acendrado del obispo milanés.

En todo caso, y como era de esperar, la milicia como tal nunca se descalifica. Por el contrario, todos subrayan las virtudes militares como preparación de la espiritualidad cristiana (valor, sufrimiento, fidelidad, compañerismo...), sobre todo Ambrosio (*Hymn* 10, 22 ss.): «sus actividades guerreras aprovechan a su fe: han aprendido en el servicio a exponer su vida para defender a su príncipe, el deber de sufrir por Cristo»[99]. Prudencio se entusiasmaba con solo ver la cruz brillando en las banderas. Pero estos sentimientos se quieren ahora conjugar con una propuesta pacifista que debió ser especialmente atractiva para los viejos *milites Christi*, deseosos de entregarse a una vida de perfección y lucha contra el pecado, ideal que atrajo igualmente a masas numerosas de fieles según puede deducirse de la amplitud del movimiento ascético y monástico, del culto a los mártires militares y de su temprana representación escultórica. Milicia y monacato se contemplan como dos fases del combate contra las fuerzas malignas: las del enemigo bárbaro exterior y las del enemigo interior y satánico. Pero también empiezan a perfilarse como alternativa irreconciliable, de modo que el cristiano que persista en la carrera de las armas tras su bautismo será vetado para el sacerdocio. Es algo que ya apunta Jerónimo en la carta antes citada y también Agustín en sus *Confesiones* (8,6,15), cuando describe la crisis espiritual de dos *agentes in rebus* tras la lectura de la *Vida de Antonio*: ellos deciden cambiar su *militia saeculari* por el servicio a Dios mientras otros dos cortesanos que los acompañaban «poniendo su corazón en las cosas de la tierra, se volvieron a la corte». Esta incompatibilidad entre la vida pública y la religiosa quedará oficialmente sancionada, como veremos más adelante, en diversas decretales pontificias y cánones sinodales que prohíben el ingreso en la clericatura a quienes hubieran servido en la milicia estando bautizados,

99. Cf. Dámaso, *Epigr* 8,9; Prudencio, *Perist* 1, 61 ss. y Jerónimo, *Ep.* 60, 9-10.

como era el caso de Martín y Victricio (Bayet, 1934, 190; Pietri, 1976, I, 769; Fontaine, 1980, 166, n. 53). Los numerosos ejemplos de militares que abandonan las armas y se refugian en la vida monástica prueba la fuerza social de estas ideas religiosas. De ahí que el escándalo provocado por la citada ley de Valente, emperador arriano, obligando a los monjes a entrar en el ejército. Orosio, a quien debemos esta información (7, 33), también recuerda con dolor (7,40) que Constante, hijo del usurpador Constantino III, abandonó la vida monacal cuando su padre lo nombró césar y lo puso al frente de las tropas que invadieron Hispania el año 409. De este clima espiritual están igualmente contagiados los generales cristianos de Oriente que confiaban más en la intercesión de los mártires que en la eficacia de las armas, para disgusto de un observador ecuánime y leal como Amiano Marcelino (18,7,7): «el jefe, elegido felizmente para hacer frente a esta guerra de exterminio, pasaba tranquilamente el tiempo entre las tumbas de Edesa: se figuraba sin duda que estando en paz con los muertos nada tenía que temer». Pero no todas las opciones se hicieron en favor de la *militia Dei*. El general de Amiano se mantuvo finalmente al servicio del césar. En esa misma dirección profana y patriota se pronunciaron los soldados de la *legión tebana* que nos describe el obispo Euquerio y así lo hicieron, aconsejados por Agustín, los generales encargados de la defensa de África, según vimos anteriormente. En realidad, la literatura menos estilizada y poética, la más realista, más bien viene a constatar la frecuencia con que los clérigos participan en la milicia mundana y hasta en el manejo de las armas, un fenómeno que no hará sino acentuarse según avanza la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media[100].

6. CLÉRIGOS Y MILITARES

Los recelos de la Iglesia católica frente a la milicia y la administración pública, y el atractivo que al mismo tiempo éstas ejercían sobre fieles y clérigos, queda a menudo atestiguado en diversas decretales y cánones conciliares de los siglos IV y V, inspirados (aunque tergiversándolo) en el canon 12 de Nicea (Bayet, 1934, 190-191). El concilio celebrado en

100. Sobre la aceptación cristiana del principio *vim vi repellere* (repeler la violencia con violencia) y la activa participación de clérigos y obispos en combates durante estas avanzadas fechas, cf. Bainton, 1963, 96 ss.

Roma el año 386, bajo el pontificado de Siricio (384-399), prohibió la ordenación sacerdotal a quienes hubieran ejercido la profesión militar después de haber recibido la absolución de los pecados mediante el bautismo (can. 3). Como ya se ha dicho, el propio papa informó de este acuerdo conciliar a los obispos de África (*PL* 13, 1155-1162) y la Galia (*Ibid.* 1181-1194)[101], y a estos últimos les especifica, de modo esquemático, las razones de esta incompatibilidad: quien ha sido soldado ha abusado de su oficio, ha asistido a espectáculos irreverentes, se ha dejado sobornar y ha cometido violencias e injusticias (*PL* 13, 1186). Conviene tener en cuenta que estas prevenciones afectaban también a la administración en general, lo que prueba que ésta apenas se diferenciaba ya del ejército como institución. El propio Siricio lo hace así constar en esta sinodal (*Ep.* 10. 13:*PL* 13, 1190-1191), en la que excluye de la clerecía a los ex-magistrados porque «es manifiesto que no pueden estar libres de pecado los que ejercieron el derecho secular, pues se sirvieron de la espada o promulgaron sentencias injustas o aplicaron los tormentos propios de la causa...» (Rousselle, 1977, 345-7). En su carta al obispo Himerio de Tarragona, Siricio (*Ep* I,5: *PL* 13, 1131-47) vuelve a tratar esta temática y recuerda algunas limitaciones para recibir en comunión a quienes hayan servido en la administración civil o militar tras el bautismo. El canon 8 del concilio I de Toledo, celebrado el año 400, se pronuncia, si cabe, en términos aún más contundentes, pues reafirma esa incompatibilidad aunque no se haya pecado personalmente, es decir, se da por supuesto que la vida en la milicia es de por sí un impedimento insalvable: «Si alguno después del bautismo se alistase en el ejército y vistiese la clámide y el cinto militar, aunque no haya cometido pecados graves, si fuere admitido al clero no recibirá la dignidad del diaconado». El tema es nuevamente tratado por el papa Inocencio I (401-417), sucesor de Siricio y testigo de los momentos dramáticos que vivió Roma al caer en manos de los bárbaros. En el concilio celebrado en esta ciudad el año 402, se ratificó la prohibición formulada en el concilio del 386: no accederá al orden clerical quien se haya ceñido el cinturón militar (can. 4. Hefele-Leclercq, vol. II,1, 136; *PL* 20, 627).

101. En realidad, nuestras noticias sobre el concilio de Roma proceden de la carta sinodal del papa Siricio a los obispos africanos (Hefele-Leclercq, vol. II,I, pp. 69-70). La decretal dirigida a los obispos galos se ha transmitido sin el nombre de su autor y tuvo una escasa difusión en la antigüedad. Babut la fechó en el 374 y la atribuyó a Dámaso (*Canones Synodum Romanorum ad Gallos episcopos* 18: ed. E.Babut, 1904, 69-87). Con él coincide Pietri (1976, I, 764 ss.), aunque otros autores modernos la creen obra de Siricio.

Aunque sea dudosa la historicidad de este concilio (Hornus, 1960a, 50), no lo es la medida citada, pues Inocencio confirma literalmente ese decreto en su carta del 15 de febrero del 404 a Victricio de Rouen (*PL*, 20, 469) y en otra, de fecha incierta, dirigida al obispo de Nuceri en Hispania (*Ibid.* 603. Cf. Hornus, *o.c.*, 60). Este papa, que se sintió especialmente preocupado por la inmoralidad y corrupción de los ejércitos, hizo extensivas a todos los fieles, no solo a los futuros clérigos, las restricciones religiosas de quienes seguían la carrera de las armas, decretando que nadie fuese bautizado mientras realizaba el servicio militar e imponiendo una penitencia de trece años a quienes, tras recibir el bautismo, se reincorporaban a filas (*PL* 20, 624)[102]. Estas prevenciones eclesiásticas eran indudablemente sinceras y de conocimiento público, como lo muestra la amenaza que los paganos Arbogasto y Flaviano formularon al salir de Milán para enfrentarse a Teodosio: tras su regreso victoriosos, convertirían la gran basílica de la ciudad en un establo y alistarían a todo su clero en el ejército (Paul. *V.Amb* 31.2).

La Iglesia oriental no mostró tanta aversión moral hacia la milicia, pero sí se interesó en regular las relaciones de ésta con la jerarquía eclesiástica. Así se observa en el canon 7 del Concilio ecuménico de Calcedonia celebrado el año 451: «Los que han sido admitidos una vez a la clerecía o se han hecho monjes, no deben hacer el servicio militar (*strateía*) ni ostentar dignidad alguna civil; los que han tenido el atrevimiento de hacerlo y no se arrepienten, y se han apartado del estado que habían escogido por Dios, sean anatematizados» (Camelot, 1971, 241). No sabemos con certeza el significado que el concilio asignaba a la palabra *strateía* y la brevedad del texto hace difícil su interpretación. Hefele (1908, II, 2, p. 789; cf. Camelot, *o.c.* 165) pensó que se trataba de una condena de los monjes y clérigos que abandonasen el servicio eclesiástico para asumir un cargo militar o temporal. Batiffol (1911, 226 ss.), sin embargo, observó con razón que lo que se sancionaba no era tanto el abandono de la dignidad religiosa cuanto el ingreso en la *strateía* y la aceptación consiguiente de una función secular, es decir, la acumulación de dos cargos, uno civil y otro religioso. De hecho el canon parece inspirarse en las *Constituciones apostólicas* (VIII, 47, 83), que recogían una normativa

102. Esto contrasta con lo que escribe en su carta a Exuperio (*Ep*, III,7: *PL* 20, 490-491): «me has preguntado la regla para quienes han ejercido funciones públicas tras el bautismo y han ordenado torturar o incluso pronunciado sentencias de muerte. Nada vemos estipulado por los antiguos» (Cf. Gaudemet, 1958, 142-3, 706 ss.).

similar: «El obispo, el sacerdote o el diácono que permanece en las *strateíais* y quiere hacer las dos cosas, ejercer a la vez el poder romano y la autoridad sacerdotal, debe ser depuesto, pues al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios». Como puede verse, el término parece aquí aludir no a una actividad militar, sino a un servicio público en general[103], como se confirma además por lo dispuesto en el canon 81 de las citadas *Constituciones*: «No conviene que el obispo se incorpore a la administración pública (*demosíai dioikéseis*), sino que se ocupe de las necesidades eclesiásticas. De no hacerlo, será depuesto, porque nadie puede servir a dos señores, según manda el Señor». Se puede observar que estos cánones contemplan casos distintos: el 81 incumbe solamente al obispo que desea acaparar un puesto civil mientras que el canon 83 alude, en cambio, a cualquier funcionario que accede a la clericatura. Pero lo que uno y otro prohíben tajantemente es el ejercicio simultáneo de ambas funciones, la eclesiástica y la civil (sea ésta de carácter local o imperial). Dado que el clero, desde tiempos de Constantino, estaba exento de los onerosos cargos municipales y de servicio al Estado, cabe pensar que estas disposiciones estaban pensadas para puestos más lucrativos de la administración que sí despertaran la ambición de la jerarquía eclesiástica, como ya vimos en el obispo y ducenario Pablo de Samosata[104].

Todos estos cánones y decretales pontificias, que serán ratificados en los siglos siguientes[105], prueban la secularización de las funciones eclesiásticas y la facilidad con que algunos clérigos, movidos por ambiciones mundanas, accedían a cargos administrativos. Pero no es menos cierto que la ordenación religiosa de militares fue reiteradamente condenada, al parecer sin mucho éxito, por la Iglesia institucional, al igual que acaecía con los que habían ejercido otras profesiones poco dignas a los ojos del cristianismo (teatro, circo, juegos, etc.) o eran esclavos. El impedimento

103. M. Metzger parece opinar lo contrario al traducir así el inicio de este canon en su edición de esta obra (1987, vol. III, 307): «L'évêque, le presbytre ou le diacre qui reste sous les armes...».

104. Las actas del martirio de san Felipe son el único testimonio, en lo que conozco, de un diácono que fuese al mismo tiempo decurión municipal (Batiffol, 1911, 231). Cf. además Millar (1983, 76 ss.) y J. Fernández Ubiña (Pobreza, poder y sociedad en la Antigüedad Tardía, I *Encuentro de Historia de Cantabria*, Santander, 1999, vol. I, 65-92, esp. 79-80).

105. Sirva como botón de muestra el testimonio del papa Gregorio Magno, que en torno al año 600 vuelve a prohibir que militen por el Señor o entren en un monasterio quienes hayan servido en la milicia terrena (*Epp.* 65 y 66 = PL, 77, 662-66).

principal parece emanar de la aversión atávica, pagana y judeocristiana, al derramamiento de sangre, tema al que ya hemos aludido anteriormente. En él abunda el concilio de Lérida (546), cuyo canon primero regula la situación de los clérigos que en situaciones de peligro público se ha visto obligados a empuñar las armas, manchando de este modo la pureza ritual que se les supone: «Acerca de los clérigos que se hallaren en los apuros de un asedio, se establece lo siguiente: Los que sirven al altar y distribuyen la sangre de Cristo, y tocan los vasos consagrados al oficio divino, no se manchen con la sangre humana, aunque sea enemiga, y si incurrieran en esta mancha sean privados durante dos años, tanto de su oficio como de la comunión, de modo que durante estos dos años se consagren a la expiación, con vigilias, ayunos y limosnas, según las fuerzas que el Señor les diere. Y así finalmente sean repuestos en el oficio y admitidos a la comunión, bajo la condición de que no sean promovidos posteriormente a un grado más alto»[106].

Es de suponer que la mayoría de las funciones militares ejercidas por clérigos no comportaban la acción directa en el combate, sino tareas administrativas, fiscales y políticas que permitían lucrativos beneficios. Por otra parte, en el ejército eran ya muy numerosos los efectivos cristianos y esto debió facilitar aún más el intercambio o acaparamiento de funciones: quizá por eso, según informa el historiador eclesiástico Sócrates (*HE*, 3,13), Juliano excluyó a los cristianos tanto de la alta administración como de la guardia imperial, porque «la moral cristiana no les permitía llevar la espada». Las fuentes se recrean especialmente en la abundancia de fieles bajo el emperador apóstata, pero esta realidad era obviamente anterior y se acentuaría en los años siguientes: Zósimo (3,3) dice con cierta sorna que, al parecer de Juliano, las tropas que le había dado Constancio para luchar contra los bárbaros «solo sabían rezar», y Agustín recuerda este hecho para ilustrar la obediencia cristiana a toda autoridad, pues ésta viene de Dios[107]. La cristianización del ejército y de la administración imperial

106. Cf. otros textos de similar naturaleza en Vanderpol, 1919, 122.

107. Lo que realmente pretende Agustín en esta ocasión es valerse de los preceptos paulinos para sacralizar las relaciones de dominación que imperaban en su tiempo, advirtiendo que la conversión de un esclavo refuerza aún más su dependencia del amo, pues Dios «no hizo de siervos libres, sino de malos siervos, siervos buenos. ¡Cuanto no deben los ricos a Cristo, que les arregló la casa!». El obispo de Hipona hace extensivo semejante ideario al terreno político y militar: «lo que dije del señor y del siervo, entendedlo de las potestades y reyes, de toda autoridad de este mundo (...). El emperador Juliano fue

había avanzado, evidentemente, a pasos acelerados. A inicios del siglo V esta realidad fue oficialmente sancionada mediante la ley (*CTh*, XVI, 5,42. Noviembre del 408) que prohibía a los «enemigos del catolicismo» formar parte del funcionariado palaciego (*intra palatium militare*). A ella debía referirse el general bárbaro y pagano Genérido cuando se negó a presentarse ante Honorio alegando que la legalidad vigente prohibía a los no cristianos ser miembros del gobierno y portar el *cingulum*, símbolo de las funciones militares (Zós. V, 46). El 7 de diciembre del 416, otra ley de Teodosio II prohibirá a los no cristianos servir en el ejército (*CTh*, XVI, 10,21) y poco después (10 de marzo del 418) esta prohibición se decretará contra los judíos en particular (*CTh*, XVI, 8,24). Impresiona el cambio radical del cristianismo frente al ejército y su conversión mezquina en un *instrumentum regni*, pero no es menos asombroso que se tomaran tales medidas cuando el Imperio era ya incapaz de hacer frente a sus enemigos externos y asistía impotente a su desvertebración territorial. Años más tarde se recorrerá en Oriente el camino inverso, y aunque ya no se saldría de la tenebrosa atmósfera religiosa tardorromana, se aceptó la presencia de no católicos al menos en las tropas de élite, los *foederati*, donde la herejía tenía sin duda un fuerte carácter étnico: un decreto del 527 (*CJ*, I,5,12) contempla la herejía desde una perspectiva política, condena a muerte a los maniqueos y a los restantes herejes, incluyendo a los *Graeci seu pagani et Judaei*, se les impide el ejercicio de toda magistratura y honor y también *militare*, pero se exceptúa a los *cohortales*, a los godos federados y a quienes estime oportuno el emperador. La Corte oriental venía así a reconocer que las creencias religiosas solo habían de tenerse en cuenta cuando se difundieran entre la población civil o los ejércitos provinciales, donde presumiblemente la herejía podía constituir un estímulo ideológico de movimientos políticos y sociales contrarios al orden establecido (Várady, 1961, 354; Venditti, 1994, 48).

La conocida militarización del Bajo Imperio afectó, pues, a la propia religión cristiana, a la gran Iglesia y a su jerarquía. Aunque en Occidente

---

infiel, apóstata, inicuo, idólatra; sin embargo, los soldados cristianos sirvieron a un emperador infiel; pero cuando se presentaba la causa de Cristo, solo reconocían por emperador a Aquel que estaba en el cielo. Cuando quería que adorasen a los ídolos, que les ofreciesen incienso, le posponían a Dios. Sin embargo, cuando les decía: "Aprestad el ejército, acometed a aquella nación", al momento le obedecían. Distinguían el Señor eterno del señor temporal y se sometían por el Señor eterno al señor temporal» (Agustín, *Enarr. in psalm*, 124, 7).

siempre se pondrán objeciones más o menos tajantes a la participación de los clérigos en el ejército y a la mera utilización de armas, esta eventualidad se vio con menos reparos en la parte oriental del Imperio. Aquí ya era algo habitual, y motivo de orgullo, que fieles y clero contasen entre sus familiares y amigos a oficiales militares de todos los rangos: entre los milagros de Macrina, su hermano Gregorio de Nisa refiere la curación del ojo enfermo de la hija de un comandante de Sebastópolis (Ponto) que «era deudo y amigo de nuestra familia» (*Vida de santa Macrina* 36,2) y es sabido que los obispos capadocios mantuvieron estrechas relaciones personales con importantes generales y dignatarios de la administración imperial durante el reinado de Valente[108]. Gregorio de Nacianzo (*Ep.* 133: PG, 37, 227-230) recurre al sármata Víctor para que reprima la actividad de los herejes apolinaristas y arrianos, elogia el uso del terror para prevenir las discordias religiosas (*Ep.* 224: PG, 37, 367-68) e incluso pide al *magister peditum* Modares, godo cristiano, que intervenga para restablecer la paz entre los obispos (*Ep.* 136: PG, 37, 231-32). En su carta a Postumiano, prefecto del pretorio (*Ep.* 173,6, del año 383: PG, 37, 339-44), el obispo de Nacianzo afirma: «Considera que nada hay más digno de tu magistratura -puesto que de nuevo hay un concilio y los obispos se reúnen, yo no sé por qué ni cómo- que la pacificación de las iglesias, llevada a cabo bajo tu autoridad y con tu mediación -incluso si es preciso reprimir con vigor a los autores de los disturbios...». No es, pues, sorprendente que Gregorio vea en el orden y la disciplina militar, como siglos atrás hizo Clemente de Roma, un modelo ideal para la Iglesia (*Or.* 43.26.3-15) y que ni siquiera tenga reparos en alabar las hazañas militares del arriano Constancio (*Or.* 4,34)[109]. De manera todavía más directa, el historiador eclesiástico Teodoreto relata (*HE*, II, 26) con regocijo

108. Basilio, *Epp.* 75 y 196; Gregorio de Nacianzo, *Epp.* 225 y 241. Cf. Lizzi, R. (1996) La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica, *Rendiconti della Classe di Scienze Morali dell' Accademia dei Lincei*, s.9 , v.7, 323-361, esp. 337 ss.; Eadem (1998) L'ascesa al trono di Teodosio I, en *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, Salamanca, 135-148, esp. 140 ss. y Gómez Villegas, N. (2000) *Gregorio de Nazianzo en Constantinopla. Ortodoxia, heterodoxia y régimen teodosiano en una capital cristiana*, Madrid, 88 y 156-7.

109. Pero esto no quiere decir que los capadocios estuviesen al servicio de la autoridad establecida: el propio Gregorio (*Or.* 43, 57) narra, por ej., el duro enfrentamiento de Basilio con el vicario de la diócesis del Ponto, siendo el obispo apoyado por los trabajadores de la fábrica estatal de armas que ocuparon las calles pertrechados con los instrumentos que tenían más a mano (Kopecek, 1974, 302-303).

cómo, bajo el reinado de este emperador, el obispo Santiago de Nísibe, que también hacía las veces de comandante en jefe, resistió milagrosamente el asedio a la ciudad durante setenta días y dispersó finalmente las tropas de Sapor invocando la ayuda divina: y atendiendo sus súplicas Dios desarboló las filas del enemigo mediante una nube inmensa de mosquitos y cínifes que atascaron las trompas de los elefantes y los ombligos y orejas de los caballos (McMullen, 1968, 82).

Esta familiaridad de la Iglesia con la milicia es bien perceptible en el cementerio paleocristiano de *Iulia Concordia*. Como ya indicamos en el capítulo II (p. 87), el clero y la comunidad cristiana local (*omnis clerus et cuncta fraternitas*), eran los propietarios y administradores de la necrópolis en la que han aparecido numerosos sarcófagos de militares de los siglos IV y V[110]. Cuatro epitafios griegos califican al finado de *neophótistos* (término equivalente a neófito, pero que subraya el carácter de «iluminación» que se daba al bautismo), lo cual parece indicar que estos militares fueron catecúmenos que se adoctrinaron en aquella ciudad y que fueron bautizados, probablemente, poco antes de morir, pues todavía era usual recibir este sacramento en edad muy avanzada e incluso, como los llamados *clinici*, en el lecho de muerte (Zovatto, 1946a, 84 ss.). Son frecuentes los epígrafes de militares que indican su regimiento y graduación: *armigeri (1), augustalis (1), campedoctor (1), domesticus (2), miles (2), praepositus (1), protector (2), senator (3), tribunus (2), biarchus (6), ducenarius (7) y centenarius (4)*. También se enterraron allí veteranos (5) y trabajadores de la fábrica estatal de armas o *fabrica sagittaria* (6), así como personal civil[111]. Algunos prepararon su sepultura en vida y la

110. La colonia tuvo en este tiempo tres centros sepulcrales: 1) la necrópolis de levante, también llamada necrópolis cristiana o de los militares, que es la más importante por el número e interés de las inscripciones. Como ya se ha dicho, en ella hay también sepulcros de civiles, muchos procedentes de Apamea, aunque en ningún caso se mencionan sus profesiones o la razón de su prersencia en la ciudad. Las primeras colecciones epigráficas fueron editadas en CIL V, Diehl (I, 1961) y Hoffmann (1963, 22-57), pero ahora pueden verse por primera vez en una única «silloge» en el excelente estudio de Lettich (1983, 17 ss.). 2) la necrópolis de poniente y 3) las sepulturas del complejo paleocristiano adyacente a la *basilica Apostolorum*. De algunas inscripciones se ignora su procedencia precisa. La arquitectura de la zona, que incluye dos basílicas paleocristianas y un *martyrium*, llega hasta la segunda mitad del siglo VI, pero los epígrafes pertenecen al período comprendido entre el reinado de Juliano (361-363) y mediados del siglo V.

111. Las cifras entre paréntesis indican el número de personas mencionadas en los epígrafes. Un análisis singularizado, con información sobre la categoría de cada grado

proyectaron con un carácter familiar, lo que prueba que se trataba de personal estable, no de tropas en campaña. Se ha pensado que *Concordia* pudo ser un presidio militar, pero esta hipótesis, aunque razonable, carece de apoyatura documental (Brusin, 1960, 54). No podemos olvidar, sin embargo, la situación estratégica de esta ciudad, en el paso de los Alpes nororientales, a unas 30 millas de Aquileya, y la importancia de su fábrica de armas: lo más probable es que algunas unidades fueran permanentes y otras estuvieran de paso. Los soldados de origen bárbaro son, en todo caso, los más preocupados por la posible violación de sus sepulcros, aunque no eran ellos los únicos que tenían ese temor. De ahí que la mayoría haga constar su nombre y advierta amenazadoramente de los castigos que recaerán sobre los violadores, desde elevadísimas multas hasta la amputación de manos y la pena capital (Lettich, 1983, 33). Cuatro epitafios piden la proteción de la iglesia para su sepulcro. Aunque en un par de casos los difuntos se autocalifican de *fidelis* y en otros esta condición se deduce por la representación de palomas o cristogramas, no aparecen fórmulas típicas del cristianismo (como *in pace*) y, en cambio, hay cuatro cristianos que encabezan la inscripción con las siglas paganas *D(is) M(anibus)*[112]. Así pues, al menos en apariencia, la convivencia armoniosa de romanos y bárbaros, orientales griegos y latinos, militares y civiles, cristianos y paganos, fue realmente ejemplar, durante más de un siglo, en *Iulia Concordia*, y quizá ésta fuera la tónica dominante en la mayoría de aldeas y ciudades del Bajo Imperio.

La cordialidad del cristianismo con la milicia dejó, por otra parte, una huella ingenua en la plástica paleocristiana, en la que ahora comienzan a aparecer soldados que rodean a Pedro no ya para arrestarlo sino para recibir sus enseñanzas y prestarle juramento de fidelidad sobre el libro que sostiene el apóstol. Los soldados han dejado de ser los enemigos del cristianismo para simbolizar a los fieles comprometidos con la Iglesia (Pietri, 1962, 449 ss.). De ahí que a Pedro se le represente también como un nuevo Moisés que hace brotar agua de la roca, como el jefe de un

---

y sus funciones, puede verse en la obra antes citada de Lettich. Recuérdese que Jerónimo da este orden en el escalafón militar: *primicerius, senator, ducenarius, centenarius, biarchus, circitor, semissalis, eques/miles* (*Contra Iohannem Hierosol.* PL 23, 586)

112. Dado que esta abreviatura aparece invertida (MD), Lettich (1983, 57 y 103) piensa que ya no se recordaba su origen pagano y sí su relación con la muerte. Pero si esto fue así, no se entiende la inversión de una fórmula tan popular en el mundo latino.

ejército espiritual cuyos acompañantes, adornados con el *pileus pannonicus* y atuendo militar, reciben estas aguas bautismales y se convierten en soldados de Cristo que atraviesan el desierto de esta vida, plagado de males y tentaciones, camino de la gloria celestial. El paralelismo entre la ascesis cristiana y el éxodo hebreo hacia la Tierra Prometida, que había sido desarrollado por Ambrosio (*Expositio de ps. 118*, 5,2: CESL, 52, 82) tiene así una expresión estética de corte militarista en estas imágenes de Cristo como *imperator* y de los neófitos como soldados que prestan juramento a la ley divina que les muestra Pedro, al igual que los antiguos hebreos hicieron con el decálogo mosaico. No es casualidad que sea en estas fechas finales del siglo IV cuando Jerónimo (*Ep.* 46, 8) exalta a Pedro y Pablo como generales del ejército cristiano (*Christiani exercitus duces*) y cuando los fieles asumen la ceremonia militar de los *sacramenta* como su propio rito de iniciación, símbolo de su compromiso sagrado con *Christus imperator* y sus *duces* terrenales[113]. Quizá sea este mismo espíritu el que empieza a empañar algunas prácticas cotidianas de la vida religiosa, para desagrado de los Padres más exigentes: Gregorio Nacianzeno y Juan Crisóstomo critican a los cristianos que prestan juramento con sus manos sobre las Escrituras, pero Paladio (que vive pocos años después, en la primera mitad del siglo V) valora positivamente esta costumbre (*Historia Lausiaca*, 36, 6-7) y sabemos por los papiros que ya desde el siglo IV era habitual jurar *per Deum et quattuor evangelia*, fórmula que también emplearán los soldados y funcionarios de Justiniano, con las manos sobre los Evangelios, cuando le presten juramento de fidelidad (Pietri, 1962, 660).

La brutalidad que presidía las relaciones sociales en aquellas fechas no desmerecía en nada a la tradicionalmente célebre de la milicia, de modo que los límites morales entre un ámbito y otro eran bastante difusos: a tenor de la frecuencia con que se sanciona en los concilios del Bajo Imperio, el homicidio parece un pecado nada excepcional entre los mismos cristianos, mientras que el Estado, por su parte, condena a muerte, como el mayor de los delitos, la simple pertenencia a sectas religiosas y estimula su delación ante inquisidores especiales (*CTh*, XVI, 5). La tortura era una práctica común, incluso contra personas manifiestamente inocentes, según denunciaba Agustín: la legislación criminal del siglo IV, por sí sola,

113. Dölger (1930, 268 ss.), C. Mohrmann (*Sacramentum* dans les plus anciens textes chrétiens, en Eadem, *Études sur le Latin des Chrétiens* I, Roma, 1961, 233-44).

produce una impresión de horror, como si la mayoría de sus leyes hubiesen sido dictadas por una mente sádica[114]. Cargado de razón, el pagano Rutilio Namaciano se enorgullece de haber ejercido la prefectura de Roma sin recurrir en ningún momento al *ius gladii*, o sea, sin haber ajusticiado a nadie (*De reditu suo* I, 159 ss. Cf. Chastagnol, 1962, 272). El bondadoso Paulino de Nola siente el mismo orgullo moral por no haberse manchado las manos de sangre cuando fue magistrado (*Carmen* 21, 395-6). Pacato precisa aún más cuando comenta las terribles torturas y asesinatos ordenados por Máximo contra fieles acusados de herejía por obispos delatores, que además se complacían en los sufrimientos de las víctimas (*Paneg.* XII 29). Incluso Ambrosio se sirve de este lenguaje cruel, espejo de su tiempo, para censurar «los sangrientos triunfos de los obispos» (*Ep.* 26,3) o describir el infierno como la cámara de tortura de Dios (*Exp. Ps.* 118,21,8). No eran simples metáforas literarias: Agustín lo constata con impotencia, y los autores del citado *Libellus Precum*, dos sacerdotes luciferianos, buscan amparo ante los emperadores Teodosio, Valentiniano y Arcadio frente a las persecuciones sanguinarias desencadenadas por grupos de católicos contra fieles y clérigos rigoristas[115]. Herejes y brujos no conocieron mejor suerte (Paulino, *Vit. Ambrosii* 20,1). Aunque los ejemplos de este tipo son muy numerosos, la morbosidad con que se contemplaba esta violencia puede apreciarse en la reiteración con que el derecho canónico prohíbe al clero asistir a las torturas[116]. Gregorio Magno, al fin, afirmó en su espístola del año 600 a Constancio de Milán (*Ep.* X, 11), que la tortura hacía confesar a inocentes por lo que no debería aceptarse lo declarado en tales condiciones, y Nicolás I la consideró contraria a la ley divina en carta al rey búlgaro en 866 (*Ep.* 97, 86: *PL* 119, 1010)[117]. En este contexto incívico, sería un error identificar milicia y violencia. Ésta reinaba por doquier: a los ejemplos ya señalados, cabría añadir otros muchos protagonizados por los propios Padres de la Iglesia: la persecución contra Juan Crisóstomo, organizada por el obispo Teófilo de Alejandría,

114. Cf. Piganiol (1972, 454) y R. MacMullen (Judicial Savagery in the Roman Empire, *Chiron*, 16, 1986, 147-166).

115. Fernández Ubiña, J. (1997) El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio, *Florentia Iliberritana* 8, 103-123.

116. Canon 23 del Concilio de Auxerre (fines del siglo VI); Canon 19 del Concilio II de Mâcon (585); Canon 6 del Concilio XI de Toledo (675).

117. Pero a partir de Inocencio IV (1252) se empieza a utilizar de nuevo la tortura para descubrir herejes (Chadwick, 1978, 188, n. 98).

en la que se emplearon con especial saña las tropas de Constantinopla; la intolerancia criminal de Cirilo, sobrino y sucesor de Teófilo en la cátedra de Alejandría, contra Hipatia y sus seguidores paganos, contra los novacianos, contra Nestorio, contra los judíos... o la «kale borroka» desplegada por fieles y monjes, pueden servir como testimonios indicativos del clima religioso imperante en muchas regiones del Imperio (Teja, 1999, 173 ss.). Todo muy lejos de la visión idílica que ofrece Fontaine (1980, 155, 168-169) del monje como adalid de la no violencia y del pacifismo evangélico. De acuerdo con Campenhausen (1974, 207), poco importaba entonces la claridad y precisión doctrinal con tal de que los hombres «justos, los del partido justo mantengan entre sus manos el timón. Entonces la paz reinará en la Iglesia, una paz que, ganada en el plano político, será salvaguardada de forma edificante por las referencias acostumbradas a la insondabilidad del misterio religioso...»

En esta atmósfera de barbarie y fanatismo teológico, destaca paradójicamente por su humanismo y jovialidad el obispo Sinesio de Cirene (*ca.* 370-413), el clérigo militar por antonomasia. Su patriotismo a la vieja usanza, profundamente enraizado en los problemas de su tierra y de su gente, le lleva a denunciar ante la corte de Constantinopla la corrupción y los abusos del poder, pero también el protagonismo alcanzado por los bárbaros en las legiones romanas[118]. No fue un hombre contradictorio,

118. Las razones patrióticas de su oposición a la barbarización del ejército romano, que sin duda contaba con muchos simpatizantes en la corte de Constantinopla, las expuso de manera muy convincente ante el propio emperador Arcadio, a principios del año 400, en su discurso *De regno* («Sobre la realeza», esp. 19-21), excelentemente analizado por Coster (1968, 154 ss. 239 ss.), Heather (1988, 152 ss.) y Cameron, Long y Sherry (1993, 103 ss.): Cameron (*Ibid.* 91 ss.) cree que Sinesio estuvo en Constantinopla, defendiendo los intereses de la Pentápolis cirenaica, durante el trienio 397-400, no 399-402 (fecha establecida por Seeck y aceptada por la mayoría de los historiadores). Esta leve precisión cronológica es trascendental para valorar la obra de Sinesio y los problemas de Oriente, pero apenas interesa al tema de nuestro estudio. Cf. además C. Lacombrade (*Le discours sur la royauté de Synésios de Cyrène à l'empereur Arcadios*, Paris, 1951), R.Lizzi (Significato filosofico e politico dell'antibarbarismo sinesiano. Il *de regno* e il *de providentia*, *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 56, 1981, 49-62), Bregman (1982, 49 ss.) y Chauvot (1998, 343 ss.). Un amplio repertorio bibliográfico sobre la vida y la obra de Sinesio puede verse en las obras citadas, en A.Garzya (*Opere di Sinesio di Cirene*, Turín, 1989, 39-51) y en F.A. García Romero («Introducción» a Sinesio de Cirene, *Himnos. Tratados*, Madrid 1993, 28-38). La mejor síntesis que hoy (inicios del 2000) puede leerse en castellano sobre este singular obispo es, en mi opinión, la de Campenhausen (1974, 157-172).

aun cuando el historiador moderno perciba en él creencias y comportamientos aparentemente irreconciliables con el cristianismo. Ese era el signo de su época (Garzya, 1995, 141 ss.): discípulo y amigo íntimo de la pagana Hipatia (que le enseñó filosofía neoplatónica en Alejandría y fue brutalmente asesinada por los cristianos), el año 410[119] fue consagrado obispo de Ptolemaida y primer dignatario de Cirenaica, precisamente a instancias de Teófilo de Alejandría, su superior, al que escribe de inmediato (*Ep.* 105) reconociendo humildemente su carencia de virtudes para ejercer el ministerio sacerdotal, y advirtiéndole también que no piensa renunciar a nada, ni a su actividad sexual dentro del matrimonio, ni a sus ideas filosóficas («no me resignaré a sostener fingidamente unas doctrinas») ni a sus formas de vida («yo siempre reparto mi tiempo entre estas dos cosas, la diversión y el estudio»); transigente con sus amigos paganos, reprimió con dureza a los arrianos radicales; amante de la filosofía clásica y de la paz con las tribus del desierto, él mismo organizará las levas militares, movilizará a la población civil para la defensa del país, aprenderá el arte de fabricar *ballistae* e incluso excomulgará a Andrónico, corrupto gobernador de Cirenaica (la primera excomunión solemne de esta naturaleza que conocemos[120]): se comprometió tanto con el mundo que «no tuvo tiempo de llegar a ser santo», según observó ingeniosamente Marrou (1989, 169). Pero apresurémonos a precisar que fue un compromiso forzado y que Sinesio, profundamente identificado con la sabiduría griega (Bregman, 1982, 125 ss.), estuvo lejos de ser un militarista: «la guerra no me deja tiempo para escribir... ¡Ojalá nunca tengan tanto poder las armas!» (*Ep.* 61).

En una carta escrita en los años 395/396, el joven Sinesio narra la huida cobarde de un oficial ante una pequeña incursión de enemigos y toma este caso como ejemplo del valor inapreciable del combate para conocer el talante humano: «A los mismos individuos podría ocurrir que los vieras audaces en la paz y cobardes en la guerra, o sea, igual de ruines. De modo que, a mi parecer, con toda justicia debe estársele agradecido a la guerra porque es una piedra de toque infalible de la sangre que uno

119. Sobre las desavenencias en torno a esta fecha, cf. Liebeschuetz (1986, 180-183) y Cameron, Long y Sherry (1993, 409-411). T.D. Barnes (When Did Synesius Become Bishop of Ptolemais?, *Greeek, Roman and Byzantine Studies*, 27, 1986, 325-329) adelanta su ordenación al 407 y Roques (1989, 26 y 47-64) la retrasa a principios del 411.

120. Lo esencial de este conflicto y el decreto de excomunión puede verse en sus cartas 41 y 42. Cf. además Teja (1999, 111-116).

tiene en el corazón...» (*Ep.* 104). En esta ocasión, Sinesio asumió el mando de las tropas defensoras y su actitud decidida hizo desistir a los invasores sin necesidad de entablar batalla. Diez años después, su compromiso con la defensa armada de las ciudades y de la cultura clásica seguía intacto. Su carta 108, escrita a finales del 405, habla por sí misma: «Yo me he hecho ya con trescientas lanzas y otros tantos cuchillos, pero espadas de doble filo no había de antes más de diez: entre nosotros no se forjan esas armas de hierro tan largas. Pienso, sin embargo, que los cuchillos hieren con mayor eficacia los cuerpos de los adversarios, así que éstos serán los que utilicemos. Y si hay que utilizar mazas, también tendremos: nuestros acebuches son buenos para eso. Algunos poseen hachas de un solo filo, colgadas de la cintura de cada uno, con las que golpearemos sus escudos para estar al igual que aquéllos, dado que nosotros no tenemos armas defensivas (...).Mañana, con la ayuda de Dios, venceré a los enemigos y, si es necesario, los venceré una vez más...». Tan apasionada agresividad no era excepcional ni desentonaba con el clima de inseguridad que reinaba en Libia, debido sobre todo a las frecuentes razzias de bárbaros mácetas y ausurianos (Roques, 1987, 279-284; Coster, 1968, 218 ss.). Él sabía que la formación de milicias ciudadanas estaba legalmente prohibida por una disposición de Valentiniano I (*CTh*, XV, 5,1, año 364), pero en la carta que escribe a su hermano el año 405 (*Ep.* 107) muestra su desprecio hacia la misma y le confiesa su decisión de vivir a despecho de la ley antes que morir respetándola: no era otra cosa, al cabo, lo que estaba ocurriendo en diversas partes del Imperio, donde sabemos también de la formación de bandas armadas como respuesta a la inseguridad y a la desorganización militar de las provincias a fines del siglo IV e inicios del V (Amiano, 27,9,6-7; Sóc. *HE*, 7,10; Zós. 5,15 y 19). Otra carta del mismo año describe con singular verismo esta situación, aunque no deja de sorprender la resistencia heroica protagonizada por el clero frente a la actitud acobardada de muchos soldados profesionales: «Toda clase de bienes le deseamos a los sacerdotes axumitas [pueblos del oasis de Yalo, en Libia], porque, mientras los soldados permanecían escondidos en las grutas de las montañas con la pretensión de salvar el pellejo, ellos convocaron a la población campesina y, después de la ceremonia sagrada, la guiaron derecho contra los enemigos... los bárbaros se metieron con osadía en aquel terreno impracticable. ¡Pero iban a toparse con uno de pelo en pecho, con Fausto, diácono del servicio sagrado! Éste fue el primero que, sin armas, resistió el ataque de un hoplita: le atizó un golpe en la sien con una piedra que llevaba en la

mano, no para arrojársela sino para lanzarse sobre él a puñetazos. Ya caído lo desarmó y, después de éste, acabó con muchos más... si también nosotros nos comportamos como hombres en tales circunstancias, el segundo puesto no sería tampoco desdeñable. Pero puede que hasta se nos concediera el primero si, en vez de tendernos al acecho en una quebrada quince forrajeadores y salir de ahí bien parados, lucháramos en batalla campal y con nuestras fuerzas bien visibles, ejército contra ejército» (*Ep.* 122)[121]. Sinesio pensaba y actuaba en esos años como un concienciado representante de la maltratada clase curial[122] y todo parece indicar que, a instancias de numerosos amigos y en detrimento del tiempo que gustaba dedicar a la filosofía, accedió a ostentar diversos puestos de responsabilidad política y militar, desde los cuales volvería nuevamente a insistir en la necesidad de expulsar a los mercenarios bárbaros del ejército (*Epp.* 95 y 144). No todo fueron, claro está, plácemes y parabienes. Su intensa actividad pública le granjeó también la enemistad de algunos personajes relevantes de la provincia y hubo un momento, a fines del siglo IV, en que debió refugiarse en Atenas por razones imprecisas de seguridad personal (Coster, 1968, 234-235; Liebeschuetz, 1985, 146 ss.). Por las confesiones a sus amigos más íntimos, que sorprenderían a quienes solo le conocían por su trepidante vida pública, sabemos que murió hastiado, triste, desilusionado y solo.

El talante combativo de Sinesio no cambió un ápice tras acceder al episcopado. Por el contrario, este prestigioso cargo religioso también suponía para él un importante ascenso en su *cursus honorum*, la culminación en cierto modo de su carrera política. Es obvio, en cualquier caso, que su ingreso en la jerarquía eclesiástica no obedeció a un impulso espiritual sino a razones puramente patrióticas, al convencimiento de que

121. La carta 78, dirigida a Anisio, comandante militar de Libia, el año 411, está íntegramente dedicada a elogiar la disciplina y eficacia de las tropas auxiliares de los unigardas, cuyo número aconseja incrementar hasta 200 (solo eran 40), pues «lo que se necesita para la guerra son fuertes brazos y no una lista de muchos hombres». Las referencias de Sinesio a la conflictiva situación de Cirenaica y a su decidida participación en la misma son innumerables (cf. por ej. sus *Cartas* 95, 104, 107, 108, 113, 122, 124, 125, 130, 132 y 133, y sus *Discursos* I y II).

122. Su familia era, sin embargo, una de las más ricas de Cirene y él mismo se consideraba descendiente de Heracles. Información sobre sus propiedades y el rango de algunos de sus parientes más cercanos (su hermano Evoptio parece que le sucedió en la cátedra de Ptolemaida), puede encontrarse en Coster (1968, 150-154) y Roques (1987, 136-138).

así servía aún mejor a sus conciudadanos[123]. Por eso no duda en ejercer de facto los poderes y las competencias de los magistrados, y entre ellas las militares pueden ser más nobles y hasta más morales que las puramente civiles. Aunque reconoce la separación de funciones laicas y religiosas, sabe que su convergencia es del todo imprescindible: «si el gobierno estuviera en manos de los sacerdotes, a ellos les correspondería castigar la maldad. Es seguro que la cuchilla del Estado purifica la ciudad tanto como purifica el agua bendita que está a la entrada de los templos...»[124]. Y a la postre nos dará una lección estremecedora de su ideario cívico y religioso cuando se dispone para el combate final ante los bárbaros, combate que él sabe perdido de antemano, y se decide a asumir la responsabilidad que le incumbe como ministro de Dios: «Yo permaneceré en mi puesto dentro de la Iglesia. Me pondré delante de los santísimos aguamaniles, me agarraré a las sagradas columnas que sostienen sobre la tierra la mesa inmaculada: allí me sentaré con vida y, una vez muerto, yaceré. Ministro servidor de Dios soy y es igualmente preciso que le sirva con la entrega de mi alma. De seguro que Dios no mirará con desdén su altar incruento manchado con la sangre de su sacerdote» (*Discursos* II, 6).

7. CRISTIANOS Y BÁRBAROS

Excepción hecha de la persecución oficial contra la heterodoxia, el rasgo que mejor define a los ejércitos del Bajo Imperio es su unidad disciplinaria, por encima de las diferencias ideológicas y religiosas, y su incuestionable fidelidad al soberano y a las autoridades que lo representan. La convivencia de soldados y oficiales pertenecientes a cultos diferentes

123. Es un juicio en el que coincide prácticamente toda la historiografía moderna, incluso la eclesiástica, desde Wilamowitz-Moellendorff hasta Campenhausen. Cf. referencias al respecto en Coster (1968, 254-255), Bayless (1977, 147 ss.) y Liebeschuetz (1998, 228-235).

124. *Ep.* 121 (dirigida, con evidente humor, a un adulterador de vino). Pero también en una de sus últimas cartas a los sacerdotes de Pentápolis, escrita en el 411, se alegra de haber podido compatibilizar las tareas profanas con las filosóficas y religiosas: «¿si me entrego a un tropel de asuntos, cómo me aplicaré a las bellezas del intelecto, cuyos frutos únicamente puede recogerlos un ocio bienaventurado...? Yo no sabría; pero para Dios todo es posible... Y si Dios no me deja solo reconoceré que el sacerdocio no supone un distanciamiento de la filosofía sino un encumbramiento hacia ella».

contrasta así con la luchas doctrinales que desgarran a la Iglesia y con la agitación política y militar que define los últimos años de Roma. El juramento cristianizado de los soldados, que ya hemos tenido ocasión de citar (Vegecio, *Inst. mil.* II, 5), expresa con nitidez esta realidad: «Juran, pues,por el *Padre*, por el *Hijo* y por el *Espíritu Santo*, y por la majestad del *Emperador*, a quien, después de Dios, deben los vasallos el mayor amor y respeto, porque al emperador, luego que ha sido declarado Augusto, se le debe amar y servir con anhelo, pues es la imagen de Dios sobre la tierra y sirve a Dios mismo el vasallo que en la profesión de las armas o en cualquier otro estado ama a su Príncipe, que reina por la gracia de Dios. Juran, pues, los soldados, que obedecerán con celo cuanto les mandara el Emperador, que jamás desertarán de sus banderas y que sacrificarán su vida por el Imperio Romano». En esta atmósfera de exaltación imperial por parte del cristianismo debe entenderse el sesgo religioso con que se expresaban a veces la lealtad política y los sentimientos patrióticos: si Agustín ensalzaba la obediencia de los soldados cristianos a sus jefes incrédulos o herejes, no menos razón acompañaba al prefecto del pretorio Modesto -soldado decididamente pagano bajo Juliano y arriano bajo Valente-, cuando le reprocha al obispo Basilio su negativa a compartir la fe arriana del emperador[125].

La preocupación principal de esta época no es ya, evidentemente, la sintonía moral entre el cristianismo y la milicia, sino la incertidumbre, en momentos tan críticos, de que unos ejércitos de mercenarios y bárbaros tuvieran interés alguno en defender el Imperio y preservar la cultura clásica. Al menos desde el reinado de Juliano, cuyas tropas eran mayoritariamente paganas, es acuciante esta preocupación: el anónimo *De rebus bellicis* expresa el interés de este emperador por asegurar una defensa que no sea tan gravosa para el campesinado ni dependa tanto de los bárbaros y en el mismo sentido debe entenderse la ley de Valente (*CTh,* VII, 13,7, del año 375), que regulaba el procedimiento de las levas (Mazzarino, 1951, 271 ss.)[126]. La derrota en Adrianópolis frente a los godos dio aún más drama-

125. Gregorio Nacianzeno, *Or.* 43, 48 (Oración fúnebre en honor de Basilio el Grande). Domitius Modestus fue prefecto de Oriente durante los años 369-377 y a él se dirigieron una treintena de constituciones imperiales. Gregorio le reprocha su carácter brutal, quizá con razón pues también Amiano (29,1,10-11) alude a su *prodigiosa feritas.*

126. «Adoramos a los dioses a las claras, y la multitud del ejército que me acompaña les rinde culto» (Juliano, *Ep.* 26). Cf. Amiano (22,12,6), Thompson (1952, 72 ss.), Mazzarino (1951, 314 ss.) y Gabba (1974, 59 ss.).

tismo a estas inquietudes y replanteó, sobre todo en la opinión pública de la *pars Orientis*, la urgencia de formar un ejército sin *gentes externae* que recuperase los antiguos ideales romanos. Así lo reclamaron, como hemos visto, Sinesio, Amiano Marcelino y Vegecio, pero el proyecto era ya irrealizable[127]. La situación obligó a los cristianos, especialmente a los de Oriente, a comprometerse plenamente en la defensa del Imperio y de sus valores culturales, y quizá sea en este sentido como deba entenderse el interés eclesiástico en la cristianización de los bárbaros: el caso más significativo es el de los visigodos, que se convierten entre el 382 y el 395, cuando ya estaban asentados en Mesia y llevaban años sirviendo en los ejércitos de Teodosio, pero todavía en el siglo V hay testimonios de soldados bárbaros cristianizados durante su servicio en las legiones[128]. Así pues, las

127. La abrumadora presencia de bárbaros en el ejército de Teodosio y Estilicón, que tanto inquietó a los patriotas cristianos y paganos, solo fue vista positivamente por el panegirista Pacato (*Pan. Theod.* 22,3 y 32, 3-5) y descrita, de manera poética pero también realista, por Claudiano: «aquí estaba el colco mezclado con el ibero, el árabe, cubierta su cabeza con la mitra, y el armenio de hermosa cabellera; aquí había fijado el sace sus tiendas pintadas, sus tiendas camufladas el medo y el moreno indio las suyas adornadas de piedras preciosas; aquí estaba la gigantesca cohorte del Ródano y el ejército criado en el Océano. Estilicón solo era el caudillo de tantos pueblos como contempla el sol, bien sea al nacer, bien sea al ponerse» (*Consulado de Estilicón* I, 155-162.- Cf. además Zósimo, 4,45,3). Sobre esta cuestión, tantas veces aludida en este capítulo, cf. S. Mazzarino (*Stilicone. La crisi imperiale dopo Teodosio*, Catania 1942, 180 ss.), J. Straub (Die Wirkung der Niederlage bei Adrianopel auf die Diskussion über das Germanenproblem in der spätrömischen Literatur, *Philologus* 95, 1943, 255-286); Piganiol (1947, 327 ss.), Várady (1961, 343 ss.), M. Pavan (*La politica gotica di Teodosio nella pubblicistica del suo tempo*, Roma, 1964), Jones (1964, II, 619-623), Cracco Ruggini (1968, 433 ss.), Gabba (1974, 50, 68 ss.), Forni (1977, 815 ss. con bibliografía temática en pp. 864-885), M.F. Patrucco (Pagani e cristiani, en *Storia di Roma*, 3,2, Turín 1993, 753-780, esp. 765-69) y Fernández Ubiña («Estrategia militar y relaciones de dependencia en los ejércitos occidentales del Bajo Imperio», Madrid, en prensa). El menosprecio hacia el bárbaro queda fielmente reflejado en sus representaciones plásticas, donde suele aparecer vencido y humillado por los soldados romanos: cf. como muestra el amplio catálogo de esculturas y bajorrelieves recopilado por Hélène Walter (1993) *Les barbares de l'occident romain*, Paris. No tan numerosos, pero no menos expresivos son los testimonios gráficos recogidos por Chauvot (1998, planches 1-28), que también ofrece una excelente actualización de fuentes y bibliografía secundaria sobrte el tema (*Ibid.* 485-504).

128. Ps.Próspero, *De invocatione omnium gentium*, 2,33 (PL 51, 171 ss.). Cf. E.A. Thompson (*The Visigoths in the times of Ulfila*, Oxford, 1966, 78 ss. Idem, El cristianismo y los bárbaros del Norte, en Momigliano, A. (ed.), *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 71-94), P. Brezzi (La chiesa e la conversione dei barbari, en *La fine dell'Impero romano d'Occidente*, Roma 1978, 83-79), M. Simonetti (L'intellettuale cristiano di fronte alle invasioni barbariche, en *Il comportamento dell'intellettuale nella*

relaciones del cristianismo con la milicia se plantean ahora de manera radicalmente distinta a la época tetrárquica y constantiniana: la cuestión no es si el cristiano debe servir, sino en qué medida la cristianización de los soldados extranjeros contribuye a su romanización, a inculcar en ellos un mínimo de aprecio hacia el Imperio y los valores clásicos (Meslin, 1964, 5-8). Así lo habían percibido ya Orígenes (*C.Celso*, 8.68) y Lactancio (*De mortibus*, 3.5) y así lo percibe también Atanasio de Alejandría (296-373) en su *De incarnatione* (2): «cuando los bárbaros se hacen discípulos de Cristo, inmediatamente... en lugar de armar sus manos con espadas las extienden en oración». Pero este objetivo cambiaba también el significado de su conversión, que adquiere un carácter forzosamente superficial y no interesa tanto por su dimensión religiosa cuanto por la lealtad político-militar de los neófitos, como pudimos ya ver en la conversión de Fritigilda y su relación epistolar con Ambrosio (Paulino, *V.Amb.* 36). El concepto de «cristianización» debe, pues, relativizarse y entenderse en su debido momento histórico. No en vano Gregorio Nacianzeno reconocía abiertamente que las tropas no tenían más ley que la voluntad del emperador y en el mismo sentido, como ya hemos visto, Agustín justificaba la obediencia a comandantes infieles como un servicio al Señor (*Enarr. in psalmos*, 124, 7). Lo mismo cabe decir sobre el reverdecimiento del arrianismo y otras corrientes heterodoxas entre aliados bárbaros que se sentían inmunes ante la anterior legislación antiherética, o sobre la mencionada ley del 416 ordenando que todos los soldados fueran cristianos, y sobre cuantas le precedieron excluyendo del servicio militar a judíos y herejes, en especial a los ya célebres montanistas cuyo antimilitarismo activo se remontaba, como mínimo, a los tiempos de Tertuliano[129].

---

società antica, Génova, 1980, 93-117) y Z. Rubin (The Conversion of the Visigoths to Christianity, *Museum Helveticum*, 38, 1981, 34-54). Según Filostorgio (*HE*, II,5), cuando Ulfilas tradujo la Biblia a la lengua de los belicosos godos en la segunda mitad del siglo IV, no incluyó los libros de los Reyes «porque no son sino relatos militares y las tribus godas, tan amantes del combate, más necesitan ver refrenadas que estimuladas sus pasiones guerreras» (Cf. Moffatt, 1918, 666).

129. Cabe destacar las siguientes: *CTh*, XVI, 8,16, del año 404 (contra Judíos y samaritanos); *CTh*, XVI, 5,48, del año 410 (contra montanistas, priscilianistas y asimilados) y la ya mencionada *CTh*, XVI, 10, 21, del año 416, que excluye definitivamente a los paganos de la administración y del ejército. En el 428 una ley de Teodosio II también prohíbe a los maniqueos acceder a la administración pública (*CTh*, XVI.5.65,3). Sobre el renacimiento del arrianismo en África y la impotencia de un envejecido Agustín frente al poderoso funcionario Pascencio, el obispo Maximino y el *comes* Sigisvulto cf. Posidonio, *V. Aug.* 17 y Agustín, *Epp.* 238-241.

Por esta razón, el fenómeno de la barbarización militar fue acompañado de la imposición de un cristianismo antiherético y católico, entre la tropa, pero su alcance parece ser más formal que real, de modo que quizá sea engañoso afirmar, como hacía A.Bayet (196, 209) que «el ejército del Imperio se transformó en ejército cristiano». La *Historia de la Iglesia de Alejandría* (p. 63, lin. 79 ss.) indica lo contrario, aunque su información pueda considerarse legendaria: todavía en tiempos de Valentiniano y Valente había cristianos enrolados forzosamente en el ejército, donde abundaban los soldados enemigos de la Iglesia, por lo cual ningún cristiano seguía voluntariamente la carrera militar («de acuerdo con la prohibición de los apóstoles», aclara) y algunos, dice, fueron martirizados por su actitud objetora. Al final, el obispo Filipo de Anatolia pidió a los emperadores que rescindieran esa prohibición... En realidad, la indiferencia religiosa sigue siendo la nota dominante que transmiten los textos históricos más fiables sobre los ejércitos del Bajo Imperio. Incluso en Oriente, donde el número de cristianos siempre fue considerablemente mayor, los documentos conservados en el *Archivo de Abinnaeus*, comandante pagano de la fortaleza egipcia de Dionysias (El Fayum), prueban que los credos religiosos no tienen incidencia alguna en la vida cotidiana de los soldados ni en su relación con la población civil. Por otra parte, las excavaciones del fuerte sacaron a la luz una escultura de Némesis, diosa asimilada a la Fortuna o Victoria imperial, que muestra claramente la continuidad de las viejas creencias clásicas entre los militares[130]. También en Occidente se constatan fenómenos similares. La doctrina agustiniana es explícita al respecto, como lo es, desde el lado pagano, la política de Juliano: su deseo de excluir a los «galileos» de su guardia personal y de la oficialidad, deseo que satisfizo sin mayores dificultades, no le impidió mantener en su puesto a los cristianos más valiosos que persistieron en su fe, como los futuros emperadores Joviano, Valentiniano y Valente, siendo en cambio contundente con quienes criticaban su política religiosa, a los que se suponía responsables de un *crimen maiestatis*[131]. El propio Amiano es un ejemplo

130. Cf. J. Schwartz (Une forteresse construite sous Dioclétien, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1951, 90-96) y Martin (1962, 22-33).

131. Libanio, *Orat.* 18, 167-168; Sóc. *HE*, 4,1,8-10; Soz. *HE* 5,17,8 ss. Gregorio Nacianzeno, *Or.* 4, 64-65; Jerónimo, *Comm. in Danielem*, 7, *visio* 2. Según Teodoreto (HE, 3, 12) y otros historiadores eclesiásticos (Soz. HE, 6,6; Filostorgio, HE, 7,7), Juliano ordenó el exilio de Valentiniano, oficial de su guardia, por haber golpeado a un sacerdote

preclaro de oficial neutral e indiferente ante las opciones religiosas, aptitud compartida a finales del siglo IV por amplios sectores de la aristocracia tradicional, en gran parte cristianizada y sin apenas competencias políticas, que ven con recelo y desagrado el poder acumulado por una clase militar barbarizada e inculta, que además detenta los más importantes cargos públicos[132]. Estos contrastes sociales y culturales trascienden con mucho las diferencias religiosas, aun cuando la nueva y pujante clase militar fuese mayoritariamente cristiana. En realidad, fueron cristianos de toda condición, desde el pacifista Lactancio al cesaropapista Eusebio, los primeros en advertir con preocupación la presencia de soldados bárbaros en las legiones romanas, preocupación que alcanza ahora a Padres tan ilustres como Ambrosio, Sinesio, Agustín y Jerónimo[133]. Este último, cumpliendo

---

pagano que le había rociado con agua sagrada cuando acompañaba al emperador a la entrada del templo de la diosa Tyché en Antioquía a principios del 363. Pero son tantas las contradicciones de estos relatos que apenas merecen credibilidad (Matthews, 1975, 34), aunque D.Woods (Valens, Valentinian I, and the *Iouiani Cornuti*, en C. Deroux (ed.) *Studies in Latin Literature and Roman History*, IX, 1998, 462-486) ha intentado probar que el exiliado fue en realidad Valente, hermano de Valentiniano. El incidente interesa, en todo caso, como una muestra más del clima de crispación religiosa que rodeó los prolegómenos de la campaña persa de Juliano y que da cierto tinte de verosimilitud, según este historiador, a las ejecuciones de Juventino y Maximino y también a las de los *signiferi* Bonoso y Maximiliano. Cf. además, R.J. Penella (Julian the Persecutor in Fifth Century Church Historians, *Ancient World*, 24, 1993, 31-44) y Woods (1995, 32-33).

132. Alföldi (1952, 96 ss.), Paschoud (1967, 42-46), Boer (1968, 254 ss.), Polverini (Storiografia e propaganda. La crisi del III secolo nella storiografia latina del IV, *I canali della propaganda nel mondo antico*, Milán, 1976, 252-70).

133. Orosio (cf. Teillet, S. (1984) *Des Goths à la nation Gothique*, París, 113 ss.), que yo sepa, es el único que contempla la posibilidad de una convivencia futura de godos y romanos, pero solo Salviano la valoró de manera positiva y optimista gracias a su ingenua idealización de los pueblos germanos (Paschoud, *Ibid.* 297-302). Esta actitud aparentemente novedosa tiene un viejo trasunto religioso, el convencimiento de que los romanos fueron derrotados por su impiedad. Por eso Salviano considera ejemplar al jefe bárbaro que antes de ir al combate se arrodillaba y rezaba, pasando así «de la oración a la guerra (*De Gubernatione Dei*, 7.44). Los prejuicios contra los bárbaros, el contraste entre su fiereza y la cultura clásica, son, por contra, un lugar común en la literatura cristiana (y pagana) del Bajo Imperio, como ya puso de relieve la citada obra de Paschoud. Además de los numerosos textos y autores citados en ella y a lo largo de este capítulo, cf. Lactancio (*De mortibus*), Eusebio (*De laudibus* 6,21; 7,2) y Sinesio (*Epp.* 104, 113, 125, 132, *De providentia* y *Disc.* 2,2). En su *Ep.* 70, escrita sobre 443-8, Teodoreto narra la piadosa historia de la noble María y su sirvienta que, tras ser raptadas y vendidas por los vándalos, fueron rescatadas y devueltas a sus padres por unos soldados cristianos (Thompson, 1980), 73). No menos expresivas son las monedas donde los bárbaros eran presentados como

un deseo de su amigo Paulino de Nola, publica en el 407 su célebre comentario sobre el libro de Daniel en el que identifica con Roma la cuarta bestia y el cuarto reino del sueño de Nabucodonosor, el representado por los pies inconsistentes de hierro y arcilla: «el cuarto reino es manifiestamente el de los romanos, siendo el hierro lo que aplasta y domina todas las cosas. Pero sus pies y sus dedos son en parte de hierro y en parte de arcilla, lo que nuestro tiempo muestra de manera evidente. En efecto, lo mismo que al comienzo nada era más fuerte y duro que el Imperio romano, así hacia el final nada es más débil, pues tanto en las guerras internas como en aquellas contra las naciones, necesitamos la ayuda de los pueblos bárbaros» (PL, 25, 503). Y más adelante precisa: «Díganos, pues, lo que todos los escritores eclesiásticos han dicho: en la consumación del mundo, puesto que el reino de Roma debe ser destruido, diez reyes futuros se repartirán el Imperio romano» (col. 531), y concluye: «el juicio de Dios llega porque es necesario humillar la soberbia. Por eso el Imperio romano debe ser destruido» (col. 533). Como puso de relieve Demougeot[134], estos juicios tuvieron un gran impacto social, dado el predicamento del santo de Belén sobre la aristocracia occidental y el gran número de profecías siniestras, paganas y cristianas, sobre el final del Imperio que circulaban por Roma a partir del 407, cuando Alarico y Radagaiso amenazaron directamente la ciudad. Jerónimo resultaba especialmente peligroso porque, so pretexto de descifrar a Daniel, atacaba muy directamente la política de Ravena, en particular aquello que él tenía por la prueba más irrefutable de la debilidad del Imperio: la necesidad de acudir a la ayuda militar de los bárbaros. En esto coincidía también la «facción nacionalista» de la corte oriental, enemiga de Estilicón, así como amplios sectores de la nobleza romana. Como es sabido, fue este frente heterogéneo de laicos y sacerdotes, paganos y cristianos, orientales y occidentales, unidos todos por el ideario antibárbaro de «romanizar» el ejército y expulsar a los

---

indisimulado odio, arrastrados fuera de sus cabañas y aplastados por la caballería romana, arrodillados ante el emperador que lleva el *labarum*, maniatados y suplicantes (Courcelle, 1964, lám. 5). Cf. otras referencias en J. Gaudemet (Les romains et les «autres», en *La nozione di «romano» tra cittadinanza e universalità*, Nápoles, 1984, 7-37, esp. 18 ss.) y Cracco (1983, 122, n.2 y 1995, 106).

134. Demougeot, E. (1951) *De l'unité à la division de l'Empire romain (395-410). Essai sur le gouvernement imperial*, Paris, 85, n. 186 y 270, n. 200; Eadem, (1952) Saint Jérôme, les oracles sibyllins et Stilichon, *REA* 54, 83-94. Cf. además, Cracco Ruggini, 1968, 438.

germanos, lo que decidió el final político y personal de Estilicón (22 de agosto del 408), al que todos ellos acusaban de ser un mercenario vándalo indigno de gobernar, un criptopagano movido por una ciega *affectatio tyrannidis* (se difundió la calumnia de que deseaba el trono de Constantinopla para su hijo) y culpable incluso de traición al aliarse con el rey visigodo Alarico para luchar contra los romanos de Oriente (PL, 25, 339, 371-373, 399-402). De ahí también la reacción desesperada e impotente de este regente excepcional, ordenando quemar los Libros Sibilinos[135] y tratando inútilmente de que Jerónimo matizara su politizada exégesis bíblica. Lejos de ello, el santo biblista se reafirma en sus ideas pocos años después, sobre el 408-410, lamentando no poder agradar a los emperadores y evitar las críticas de sus enemigos, renunciando a la verdad revelada en las Escrituras (*Commentar. in Isaiam*, XI, *Praef*: CCL, 73, 1963, 427-428). Su odio hacia Estilicón sobrevivió, por lo demás, a la muerte de éste, como puede constatarse en la carta que dirige el año 409 a Geruquia: las devastaciones producidas por las invasiones bárbaras, que se extienden desde el Rin y el Océano hasta las Hispanias, hacen que Roma no luche ya por su gloria, sino por la vida, y constituyen una prueba palpable de que está llegando el Anticristo: «Lo cual no ha acontecido por culpa de los príncipes, que no pueden ser más religiosos, sino por el crimen del traidor semibárbaro, que armó a los enemigos contra nosotros con nuestras propias riquezas» (*Ep.* 123, 16). Pero ya antes había visto Jerónimo la mano de Dios en esta plaga externa: «A nuestros pecados se debe que los bárbaros sean fuertes, por nuestros vicios es vencido el ejército romano... Ezequías hizo penitencia, y en una sola noche y a mano de un solo ángel fueron aniquilados ciento ochenta y cinco mil asirios. Josabat cantaba las alabanzas del Señor, y el Señor vencía en favor de quien le alababa... El ejército romano, vencedor y dominador del orbe, es vencido y siente pánico a la vista de aquellos que son incapaces de andar, que apenas tocan el suelo se consideran muertos, y nosotros no entendemos la voz de los profetas. *Huirán mil de uno solo que persiga*» (*Ep.* 60, 17,

135. Por lo que sabemos, solo Rutilio Namaciano (*De reditu suo*, II, 51-55) acusó a Estilicón por esta impiedad, tachándolo de traidor (Coster, 1968, 208). Para el poeta galo, estos *Libri Fatales* eran la garantía de la eternidad del Imperio (*aeterni fatalia pignora regni*: II, 55). Todavía en el 402, Claudiano, el estiliconiano más fiel de la época, hablaba con respeto de «los Libros Sibilinos, guardianes del destino de Roma» (*De bello getico*, 232).

del año 396). Este odio ciego hacia el bárbaro esconde un miedo e inquietud social superior a la que aparentemente despertó el enfrentamiento civil entre las tropas del católico Teodosio y del filopagano Eugenio en el río Frígido. Ninguno de los ejércitos en liza o de sus generales se sintieron envueltos en un conflicto religioso, aun cuando la victoria se atribuirá luego a una prodigiosa intervención del dios cristiano (Gabba, 1974a, 107). Una vez más se ponía así en evidencia, sobre todo en la parte oriental del Imperio, que la cuestión de la compatibilidad de la fe y del servicio militar es ya irrelevante frente a las urgencias defensivas y el peligro que se advierte en la barbarización de las legiones. De hecho, la cristianización del ejército se contempla como una tarea fundamental para asegurar su lealtad, lo que quizá explique que los soldados cristianos, tan frecuentemente citados en las fuentes literarias y epigráficas, constituyan la gran mayoría de la tropa (Brusin y Zovatto, 1960; Tomlin, 1972, 253 ss.). El ideal pacifista que ahora reverdece en Occidente se manifiesta ante todo en la literatura piadosa, alimento del imaginario religioso de la época y consuelo a la vez del dolor y la miseria que las continuas guerras ocasionaban a la población civil. Deberá observarse, sin embargo, que esta anhelada paz tiene escasos tintes evangélicos y a veces viene a identificarse con un simple *foedus* o entente con los pueblos invasores (Paradisi, 1961, 321 ss.). Desprovistos de sus prístinos fundamentos morales y religiosos, los sentimientos antimilitaristas ya no reflejan la fraternidad cristiana sino que brotan exclusivamente del odio a los bárbaros y a su prepotencia, y por eso se inspiran tanto en la intolerancia tradicional del cristianismo como en los prejuicios elitistas de la cultura clásica.

CONCLUSIONES

Al final de esta indagación sobre las actitudes del cristianismo primitivo ante el servicio militar y la guerra una primera conclusión de orden historiográfico merece ser destacada: la inmensa mayoría de los estudios no buscaba esclarecer este aspecto fundamental de las complejas relaciones entre la Iglesia y el Imperio romano, sino justificar o rebatir comportamientos de gran impacto social en los últimos siglos, como la legitimidad moral de la guerra y del homicidio o la objeción de conciencia. Por esta razón, los puntos de desencuentro teóricos han reflejado a la postre discrepancias contemporáneas de naturaleza religiosa. Buscando una respuesta unívoca en las fuentes cristianas de los primeros siglos (idealizados como el momento doctrinal y moral más puro) se ha olvidado con frecuencia que también entonces hubo tendencias doctrinales irreconciliables, que los criterios rigoristas de algunos teólogos tuvieron muy escasa aceptación popular y que nunca existió homogeneidad religiosa en la parte oriental y occidental del Imperio, como tampoco la hubo entre la cultura latina y griega que vivificaba a unos y otros. Pero las urgencias modernizantes se han sentido a veces con tanta fuerza que ni siquiera ha habido empacho en formular preguntas, y hasta en exigir responsabilidades, a unos textos que sus autores escribieron hace más de quince siglos en un contexto y con una mentalidad muy distantes de la nuestra. Y esto es precisamente lo que deberíamos conocer en primer lugar.

La realidad histórica de la Iglesia y del cristianismo antiguo, por otra parte, solo puede percibirse correctamente, en su riqueza de matices ideológicos y en su evolución, si se entienden como una pluralidad, pues lo que realmente existió fueron «iglesias» y «cristianismos». De ahí la

variedad de sus doctrinas y de sus opciones éticas, que el historiador moderno debe valorar en su cromática totalidad, sin privilegiar aquellas más conformes a sus propias ideas. Podemos afirmar, sin embargo, que durante los tres primeros siglos de nuestra era ninguna iglesia se pronunció sobre la actitud que debían seguir sus fieles ante el ejército y la guerra ni se interesó tampoco por transformar las estructuras políticas o institucionales del Imperio. Se criticó su ineficiencia, su corrupción y, sobre todo, sus rituales idolátricos, pero se las aceptaba al cabo como obra querida por Dios. La objeción militar de un puñado de fanáticos solo podía sustentarse en razones religiosas, las mismas por las que dieron su vida los primeros mártires civiles. No se trataba en ningún caso de actitudes políticas, sino supersticiosas, no se rechazaba el Imperio, sino sus ídolos. La jerarquía eclesiástica y los primeros Padres, incluidos los más cultos y pacifistas, nunca pusieron en duda el carácter inevitable de la guerra y la consiguiente necesidad de los ejércitos. La propia *pax romana*, de la que se saben beneficiados los cristianos, se percibía como una conquista de la guerra, y por eso rezan a su dios para que Roma culmine con éxito sus empresas militares. No hay, en rigor, el más mínimo atisbo de antimilitarismo cristiano. No podía haberlo. En estas fechas no se contempla el fin de Roma sino como fin de los tiempos e inicio de la era mesiánica. Y esto también pertenece al mundo de la superchería, no de la política.

Con la idolatría y la fornicación, el homicidio era ciertamente el más grave de los pecados. Pero la muerte del prójimo no ha sido nunca, y menos en la Antigüedad, un mal absoluto. Pues no solo se justificaba para salvaguardar bienes estimados superiores, según los criterios clásicos de la «guerra justa», sino que la gravedad de un crimen se establecía según la categoría social de la víctima: el Concilio de Elvira, celebrado a inicios del siglo IV en la actual Granada, impone una penitencia de las más bajas por el asesinato a latigazos de una esclava, y de las más altas cuando la víctima era una persona libre o el feto de una abortista. Al carecer los Estados antiguos de un ministerio fiscal y no perseguirse de oficio los delitos, muchos crímenes quedaban impunes. Las clases dominantes, cuyas medidas de autodefensa eran considerables, se protegieron además con la legislación clasista que acabamos de mencionar. El homicidio era también refrenado por el atávico tabú del derramamiento de sangre, presente en todas las sociedades mediterráneas y especialmente en la judía (*Dt* 21). Como todos los tabúes, su fuerza radicaba en su incumplimiento ritual y festivo, que en este caso tenía lugar tanto en los espectáculos

sangrientos de la época como en el campo de batalla. Pero los cristianos tuvieron crecientes problemas para infringir el tabú porque cada vez se sintieron más identificados con las víctimas: cristianos eran algunos de los ejecutados en el anfiteatro y cristianos podían ser sus enemigos en el combate. Todos, además, eran sus hermanos. Si esto fue así, como creemos, la temprana difusión del cristianismo en el ejército solo podría explicarse porque sus adeptos participaban más de la mentalidad clásica que de la judía, y muchos de ellos debieron asociar sin problema su fe en Cristo con los cultos grecorromanos. El problema se agudizó cuando el cristianismo ganó entidad propia y se convirtió en una religión de masas, aunque solo representara un bajo porcentaje de la población. Fue entonces cuando se hizo necesario justificar la participación en los ejércitos y en la guerra, sin aceptar su carácter religioso. El tabú del derramamiento de sangre fue entonces superado mediante la doctrina de la guerra justa. Por eso ésta, aunque inspirada en el pensamiento ciceroniano, tuvo mucha más importancia para la Iglesia que para el Imperio. Éste, en el fondo, no necesitaba doctrina alguna para justificar la muerte del enemigo. Le bastaba, si acaso, el viejo rito fecial que eliminaba el terror irracional del tabú. La Iglesia, en cambio, debía justificar no ya la muerte del enemigo sino la de un hijo de Dios y un hermano potencial en la fe. Por eso, el derecho y hasta el deber de matar en combate, aunque legitimado eclesiásticamente, tardaría siglos en imponerse, nunca fue aceptado por los fieles más auténticos y todavía hoy es rechazado por quienes se acercan sinceramente al evangelio de la paz.

Las fuentes antiguas, huelga decirlo, no siempre describen con nitidez estas posiciones y estas dudas espirituales del cristianismo ante el ejército y la guerra. Lo que mejor se percibe son los comportamientos prácticos ante realidades históricas concretas. Al igual que sus coetáneos, los cristianos conocen la brutalidad impune de los soldados y su fuertes lazos de camaradería incluso tras su licenciamiento. En determinadas regiones, en determinados momentos, «soldado» y «bárbaro» fueron términos sinónimos. Para el hombre culto o acomodado de la ciudad, la profesión militar era propia de marginados y delincuentes; para los habitantes de las regiones fronterizas, su única esperanza de supervivencia radicaba precisamente en estos profesionales. La actitud de los cristianos ante el ejército apenas difiere en esto de la de sus compatriotas paganos: unos y otros lo eluden cuando pueden y como pueden, ninguno pone en duda su necesidad vital para proteger el Imperio de enemigos externos cada vez más poderosos y cada vez más presentes en el seno mismo de las

legiones romanas. Todos, en fin, censuran las sevicias del servicio militar, no así la realidad palmaria e inevitable de la guerra.

La documentación disponible no permite avanzar cifras o porcentajes aproximados, pero sí prueba de manera inequívoca la presencia de un número considerable de cristianos en el ejército romano al menos desde finales del siglo II. No se explicaría de otro modo que Tertuliano pudiera imaginarlos en todos los campamentos militares y criticar tan duramente la indiferencia de la mayoría de ellos ante los rituales paganos, a los que se opuso un solo fiel que rechazó inopinadamente ceñirse la corona de laurel. Si los cristianos no hubiesen sido reconocidos como tales o hubieran carecido de incidencia apreciable en la vida cotidiana de los ejércitos, tampoco se explicaría que pudieran imaginarse responsables del milagro de la lluvia, componentes exclusivos de la legión Tebana o motivo de especial perturbación para los ejércitos de la Tetrarquía. Los epitafios funerarios, aunque pocos, corroboran definitivamente esta presencia en los rangos inferiores de la milicia, como soldados rasos y centuriones. Estas apreciaciones son, sin embargo, demasiado imprecisas temporal y geográficamente, y no permiten formarse un juicio histórico sobre el papel del cristianismo en los diversos ejércitos del Imperio. Con anterioridad a la época de Constantino, un «número considerable» de soldados cristianos podría ser, para algunos historiadores, cualquier cifra superior al 5% de la tropa o de la oficialidad. Para otros, este porcentaje hipotético es irrelevante y, en todo caso, habría que valorarlo en relación con otros aspectos históricos, particularmente con el número de adeptos de otras religiones en el ejército. Lo importante no es, sin embargo, calibrar una cifra, sino apreciar su influencia en la vida militar y la compatibilidad moral y religiosa del cristianismo con el oficio de las armas. En este sentido sí es posible formular algunas precisiones:

1) Desde la perspectiva del poder político, la presencia de cristianos en el ejército no fue motivo de preocupación hasta finales del siglo III: si la gran persecución tuvo sus prolegómenos en la depuración militar, según afirman Lactancio y Eusebio, la condescendencia con que se llevó a cabo ratifica esta realidad. De hecho, Roma no impuso ninguna política religiosa específica en el ejército ni se interesó en absoluto por las creencias personales de los soldados o por sus posibles actividades proselitistas. Aunque se valorase la uniformidad ideológica, nada impidió una amplia difusión de algunos cultos orientales entre los soldados. Las actas de mártires militares dejan patente que antes del 303, antes de que se des-

encadenase la persecución general, el Imperio y las autoridades militares no mostraron ningún tipo de animadversión hacia los soldados u oficiales cristianos, sino que fueron algunos de éstos los que excepcionalmente, y siempre a título personal, se decidieron por la deserción cuando creyeron que su fe topaba con el ritual pagano. Que el licenciamiento fuese la solución prevista en tales casos prueba que los cristianos gozaron en el fondo de plena libertad para servir en las legiones romanas y que ordinariamente supieron conciliar su religión con el servicio militar. Una vez decretada la persecución general contra el cristianismo, la situación de sus adeptos en el ejército no fue más peligrosa que en otros ámbitos de la vida pública. Ante la obligación de rendir culto a los dioses, muchos claudicaron con un grado desigual de resistencia y otros optaron valerosamente por entregar su vida. Su religión no era compatible con la idolatría. Pero no cabe decir lo mismo respecto a la milicia y la guerra, por cuanto algunos de estos mártires defendieron su inocencia alegando precisamente sus servicios al Imperio como soldados y combatientes ejemplares. Cristianos y patriotas, en los compañeros de estos mártires encontrarán luego Constantino y Licinio el pilar más sólido de su política militar.

2) La supuesta incompatibilidad de la milicia con la fe, que unos pocos rigoristas subrayaron en fervientes diatribas contra la idolatría y la inmoralidad de los cuarteles, nos advierte de una realidad que los historiadores eclesiásticos apreciaron con cierta confusión: el número creciente de cristianos en el ejército no se explica por la relajación de los sentimientos pacifistas de las comunidades primitivas, sino más bien por su fácil convivencia con las prácticas y las creencias religiosas romanas. La mayoría de ellos recibieron su *honesta missio*, tras largos años de servicio, sin haber conocido el más mínimo problema. Por su carácter formal, público y político, la religión clásica no ponía impedimento alguno para que los cristianos y los devotos de otras divinidades no romanas celebraran sus propias ceremonias. Las autoridades militares, por su parte, mantuvieron no solo una actitud neutral ante estos cultos, sino que en los mismos participaron igualmente miembros de la oficialidad. El propio Constantino actuó de esta guisa cuando salía del campamento para ofrecer sus plegarias al dios cristiano, sin que ello supusiera renunciar a sus deberes de *pontifex maximus*. La ausencia de dogmas e imperativos morales convertía la religión romana en un pacto de los hombres con los dioses que debía respetarse con el cumplimiento estricto de los rituales: de este modo quedaba garantizada la *pax deorum*, pilar fundamental de la *pax romana*.

Hasta los cristianos más fanáticos podían asistir a estos actos públicos sin sentir perturbada su fe. No en vano Pablo había enseñado que los espíritus fuertes pueden comer la carne de los sacrificios. En otras palabras, nada impedía ser cristiano y cumplir a la vez con las formalidades religiosas del ejército, o incluso creer en la salvación personal por intercesión de Cristo y confiar al mismo tiempo en que las divinidades clásicas, a las que se debía la grandeza de Roma, socorrerían una vez más a sus ejércitos en el campo de batalla. De hecho, tanto en la milicia como en la vida civil el sincretismo religioso, la mutua contaminación espiritual, fue el tono dominante durante muchos siglos. El adorno literario de la mayoría de las *passiones* hace pensar en la relatividad de su valor histórico y en su función primordial como textos piadosos de la Antigüedad Tardía y de la Alta Edad Media, cuando la mentalidad religiosa del pueblo cristiano gustaba recrearse en leyendas heroicas de santos ilustres, a los que con frecuencia se traviste de militares.

3) La difusión del cristianismo en el ejército fue similar a la que puede constatarse en el resto de la sociedad: más temprana e intensa en la parte oriental del Imperio y en África del Norte, más tardía y superficial en las restantes provincias occidentales. Su escasa implantación en la Galia y el Ilírico, regiones que proporcionaban la mayoría de los reclutas, explica la práctica ausencia de cristianos en las legiones del Rin y del Danubio hasta muy avanzado el siglo IV. El factor social jugó un papel determinante: el campesinado, base de las levas militares, fue impermeable al cristianismo y su conversión, inducida a menudo por coacciones externas, rara vez suponía la renuncia sincera a sus atavismos religiosos. No fue por tanto casual que la cristianización de las clases sociales más humildes coincidiese con los primeros testimonios de fieles en los ejércitos de África y Oriente a fines del siglo II. A partir de estas fechas, no solo hay cristianos que se alistan en las legiones, sino también soldados que se convierten durante sus largos años de servicio en las mismas. Las quejas del pagano Celso sobre el absentismo cristiano ante los deberes cívicos y militares tanto prueba su escasa presencia en ciertas regiones del Imperio a mediados de ese siglo cuanto el activismo de misioneros cristianos imbuidos de un pacifismo anárquico y escatológico que nunca sería revalidado por las autoridades eclesiásticas ni gozaría de seguimiento popular. Nada más lógico si tenemos en cuenta que la objeción de conciencia se planteaba como una opción personal, como un avance en el perfeccionamiento espiritual de los mejores y no como un imperativo universal del cristianismo: las guerras de Roma contra sus enemigos no solo eran -recordémos-

lo una vez más- ineludibles y justas a los ojos de teólogos y mártires pacifistas, desde Justino a san Martín, sino que todos se congratulaban de sus victorias y ofrecían sus plegarias para conseguirlas.

4) Las inquietudes morales y religiosas que algunos cristianos sintieron ante la milicia apenas interesaron a la Iglesia institucional. Ningún concilio se ocupó de este tema antes del siglo IV. En cambio, sabemos bien del esfuerzo de apologetas y mártires por mostrar la lealtad política del cristianismo a los principios sociopolíticos del Imperio romano: y en el propio NT pudieron avalar su causa. Cabe, por tanto, pensar que los desiderata rigoristas y las especulaciones éticas formuladas a título individual por Padres como Tertuliano, Hipólito u Orígenes (Padres que fueron además anatematizados como herejes por la gran Iglesia), apenas tuvieron incidencia en el comportamiento de la feligresía: a partir del siglo III el número de militares cristianos fue en constante aumento, mientras que los desertores constituyeron siempre una minoría no representativa, que actuaba por iniciativa propia y por razones puramente religiosas, convencidos en un momento dado de que su fe era inconciliable con las prácticas idolátricas de la milicia o con el derramamiento de sangre. En ningún caso se argumentan razones antimilitaristas o pacifistas en sentido estricto. Quizá Constantino no se viera estimulado por la esperanza de ganarse el apoyo militar de los cristianos, pero es indudable que su conversión no habría sido posible si hubiera sospechado en ellos una actitud recelosa hacia el servicio de las armas.

5) La conversión de este emperador y la acelerada expansión del cristianismo impresionó profundamente a los coetáneos, sobre todo a los autores cristianos que, como Lactancio y Eusebio, describieron los cambios religiosos y políticos en clave teológica, como la expresión de la voluntad de Dios. La idealización de la realidad afectó principalmente al ejército, pues las guerras que jalonan la marcha de Constantino hacia el poder único, se describen como un paseo militar del dios cristiano contra las tropas demoníacas de sus enemigos paganos. Cristo es elevado (o degradado) a la categoría de general invencible e implacable, cuya presencia -materializada en el *labarum*- pone en desbandada a las tropas infieles y garantiza la vida y la victoria a quienes se cobijan bajo su bandera. La idealización no quedó reducida a especulaciones teológicas, sino que tuvo una honda trascendencia práctica en la definitiva conformación del Imperio cristiano durante el siglo IV. Y debió armonizarse, además, con una realidad imposible de solapar: la religión del ejército romano quedó en este tiempo intacta. Nada indica que ello fuese motivo de especial

preocupación para los Padres de la Iglesia, ni menos aún para los cristianos que militaban en las legiones. Ningún ritual idolátrico era obligatorio para ellos y, en cambio, ahora podían celebrar los suyos propios de manera cada vez más institucionalizada. Cristianismo y ejército conviven así a la perfección. Al menos como lo entiende la gran Iglesia. Aunque el imaginario religioso y literario gusta contraponer la *militia Dei* y la *militia Caesaris*, sublimándolas por igual, nadie formuló una alternativa auténticamente pacifista, ni se cuestionó la necesidad del ejército, sobre todo cuando éste sirve como protección frente a las avalanchas bárbaras, ni censuró nadie la muerte del enemigo, llegado el momento, como una acción inmoral: Martín de Tours busca el retiro espiritual para consagrarse sin limitaciones a la evangelización y Paulino de Nola predica el abstencionismo militar porque sabe que la victoria sobre los bárbaros la asegura su propio dios. El concilio de Arles, en cambio, expresa sin misticismos la doctrina de la Iglesia: la deserción es un pecado grave penado con la excomunión.

6) La cristianización del Imperio hizo que la Iglesia asumiera con realismo su responsabilidad en la defensa del Estado y de la cultura grecorromana. De ahí su pronta apropiación -y tan sincera según hemos indicado- del concepto clásico de «guerra justa» como principio legitimador de los conflictos y de la participación cristiana en los mismos. Es discutible si el desprestigiado ejército romano recibió así un postrer hálito de vida, pues el ocaso del Imperio tanto puede explicarse por los golpes procedentes del exterior como por querellas internas. Pero parece evidente que el cristianismo no se hubiera impuesto como religión oficial sin su voluntad decidida de acoger la tradición clásica y veterotestamentaria que sacralizaba el triunfo militar. La teología de la victoria, ya cristianizada, siguió vivificada por sentimientos patrióticos y antibárbaros hasta que se hizo evidente la insanable debilidad de Roma y su inevitable final. Agustín fue el primero, quizá el único en fechas tan tempranas, que percibió con claridad el descrédito de la mitología eusebiana. En la ciudad terrenal, afirma, no siempre se recompensa la virtud ni el emperador fiel logra siempre la victoria. Los inescrutables designios del Señor solo serán realidad en la ciudad eterna, que ya no es la Roma imperial, sino la Jerusalén celeste.

7) Paradójicamente, la alternativa agustiniana suponía una aproximación a los ideales militares del clasicismo, a los que nunca preocupó las creencias particulares del soldado. La Iglesia bajoimperial asumió este desinterés ante las urgencias defensivas del Imperio y la amalgama re-

ligiosa de sus ejércitos, apenas teñidos de un cristianismo oportunista y superficial. Nada era entonces tan prioritario como asegurar la defensa de Roma. Los cristianos no solo combatirán con sus plegarias, como *milites Christi*, desde sus monasterios y retiros ascéticos, sino también con las armas y sirviéndose, llegado el caso, de oficiales agnósticos o paganos. Algunos clérigos competirán codiciosamente por el desempeño de funciones lucrativas en la administración y en la corte, donde a menudo se confunden las tareas civiles y militares. Si el Imperio es cristiano, nada más natural que su defensa corra a cargo de cristianos y que se estimule en consecuencia la conversión de la tropa: no era, claro está, una preocupación evangélica y pastoral, sino un medio de cohesión ideológica y de lealtad política. El historiador moderno no puede, sin embargo, minusvalorar la influencia religiosa del pacifismo tardorromano, la corriente más auténtica, aunque minoritaria, del cristianismo antiguo, la más fiel a sus orígenes. De ahí que la realidad histórica solo sea apreciable en toda su complejidad social cuando observamos el comportamiento de prelados como Sinesio de Cirene, que recurrió a las armas para defenderse de los bárbaros, sin dejar por ello de ser el obispo más humanista de su tiempo.

FUENTES

Las fuentes se citan preferentemente por su edición en castellano o en texto bilingüe. Las principales ediciones críticas, en griego o latín, y otra bibliografía especializada pueden verse en J. Quasten y otros, *Patrologia*, 3 vols. (Madrid, 1968-81).

1. INSCRIPCIONES Y COLECCIONES DE TEXTOS

COLEMAN-NORTON, P. (1966), *Roman State and Christian Church. A Collection of legal Documents to AD. 525*, 3 vol. Londres.

Corpus Inscriptionum Latinarum, Berlín 1863-.

Epistulae Imperatorum Pontificum Aliorum, *CSEL* 35 (1895).

Inscriptiones Hispaniae Christianae, Ed. E.Hübner, Berlín, 1871 (*Supplementum*, 1990).

Inscriptiones Latinae Selectae, Ed. H.Dessau, Berlín 1892-1916 (Reimpresión, 1962).

Inscriptiones Latinae Christianae Veteres, Ed. E.Diehl, Berlín 1925 (I), 1927 (II) y 1931 (III).

LE BLANT, E. (1856-65) *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 2 vols. Paris.

PUCCIARELLI, E. (1987) *I Cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Florencia.

SÁNCHEZ SALOR, E. (1986) El cristiano y el servicio militar, en *Polémica entre cristianos y paganos*, Madrid, 406-418.

STEVENSON, J. (1987) *A new Eusebius. Documents Illustrating the History of the Church to AD 337*, (Revised by W.H.C.Frend), Cambridge UP.

STEVENSON, J. (1989) *Creeds, Councils and Controversies. Documents Illustrating the History of the Church AD 337-461*, (Revised by W.H.C.Frend), Cambridge UP.

SWIFT, L.J. (1983) *The Early Fathers on War and Military Service*, Message of the Fathers of the Church 19, Wilmington.

TEJA, R. (1990) *El Cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid.

2. *ACTAS CONCILIARES*

Conciles gaulois du IVe siècle, Edición de C.Munier. Introducción, traducción y notas de J. Gaudemet. Paris 1977 (*Sch* 241).

FESTUGIÈRE, A.J. (1982) *Éphèse et Chalcédoine. Actes des Conciles*, Paris (con traducción francesa).

HEFELE, K.J.von y LECLERCQ, H. (1907-8) *Histoire des conciles, d'après les documents originaux*, Vol. I-II, Paris.

VIVES J., MARÍN T., MARTÍNEZ DÍEZ G. (1963) *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid-Barcelona.

Otras ediciones, traducciones y estudios de textos conciliares pueden verse en Gaudemet, J. *Les sources du droit de l'Eglise en Occident du IIe au VIIe siècle*, Paris 1985, 37 ss.

3. *TESTAMENTOS, APÓCRIFOS Y PADRES APOSTÓLICOS*

Biblia del Peregrino. Edición de estudio a cargo de L. Alonso Schökel, Bilbao-Estella, 1998 (3 vols.).

Nueva Biblia Española, Madrid 1984. Dir. de L.A. Schökel y J.Mateos (Ed. Cristiandad).

Nuevo Testamento Trilingüe, Madrid 1988. Texto griego y latino, y traducción española de J.M. Bover y J. O'Callaghan (*BAC* 400).

DÍEZ MACHO, A. (ed.), (1982-1984) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 4 vols. Madrid.

MEYER, M.W., (ed.) (1986) *Las enseñanzas secretas de Jesús*, Barcelona. Traducción española de la versión inglesa (incluye *El libro secreto de Jaime*, *El evangelio de Tomás* o *Los dichos secretos de Jesús*, *El libro de Tomás* o *Los dichos secretos del Salvador* y *El libro secreto de Juan*).

PIÑERO, A., MONSERRAT, J. y GARCÍA BAZÁN, F., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 2 vols. Madrid, 1997-99.

SANTOS OTERO, A. (1993) *Los Evangelios apócrifos*, Madrid (*BAC* 148) (incluye, entre otros apócrifos, el *Evangelio de Tomas*, *Evangelio de Felipe*, *Evangelio del Pseudo Tomás*, *Pseudo Mateo*, *Evangelio árabe de la Infancia*, *Libro sobre la infancia del Salvador* y *Evangelio armenio de la Infancia*).

Padres Apostólicos, Madrid 1979 (*BAC* 65). Texto griego (y latino si procede) y traducción española de D. Ruiz Bueno (incluye: *Didaché* o *Doctrina de los doce apóstoles*, pp. 77-98. Clemente Romano, *Cartas*, pp. 177-372. Ignacio Mártir, *Cartas*, pp. 447-616. *Carta y martirio de San Policarpo*, 661-726. *Carta de Bernabé*, pp.771-810. *Discursò a Diogneto*, 845-860. *Fragmentos de Papías*, 871-884. *Fragmento de Cuadrato*, 885, y *Pastor de Hermas*, pp. 837-1092).

The Apostolic Fathers, Londres 1889-. Edición de J.B. Lightfoot.

A Diognète, Paris 1997. Ed. y traducción de H.-I.Marrou (*SCh* 33 bis).

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Cartas*, Madrid 1991. Edición, traducción y notas de J.J.Ayán.

POLICARPO DE ESMIRNA, *Carta a los Filipenses*, en *Ibid.* 191-229.

Carta a la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomelio (Martirio de Policarpo), en *Ibid.* 231-275.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (ed). (1993) *Textos de Qumrán*, Madrid.

4. APOLOGETAS Y PADRES DEL SIGLO III

Padres apologetas griegos (s.II), Madrid 1979 (*BAC* 116). Texto griego y traducción española de D. Ruiz Bueno (incluye: Arístides, *Apología*, pp. 117-151. Justino, *Apología* I, pp. 182-260; *Apología* II, pp. 261-278; *Diálogo con Trifón*, pp.300-548. Taciano, *Discurso contra los griegos*, pp. 572-628. Atenágoras, *Legación en favor de los cristianos*, pp. 647-708. Teófilo de Antioquía, *Los tres libros a Autólico*, pp.768-873, y Hermias el filósofo, *Escarnio de los filósofos paganos*, 879-888).

ARNOBIO, *Contre les gentiles* (*Adversus nationes*), Paris 1982. Texto, traducción y comentario de H. Le Bonniec (CUF).

CIPRIANO:

Obras, Madrid 1964. Texto, traducción y notas de J. Campos (*BAC* 241).

The Letters of St. Cyprian of Carthage. Traducción inglesa y estudio de G.W. Clarke, 4 vols. (*ACW* 43,44,46,47).

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA:

Protréptico o *Exhortación a los griegos*, Madrid 1994. Traducción de M.C. Isart (*BCG* 199).

El Pedagogo, Madrid 1988. Traducción de J. Sariol Díaz (*BCG* 118).

Stromatéis. Memorias gnósticas de verdadera filosofía, Abadía de Silos 1993. Introducción, traducción y notas de D.Mayor.

Quis dives salvetur?, Ed. de G.W. Butterworth, Cambridge (Mass.) y Londres 1982 (*LCL*) pp. 270-367.

HIPÓLITO:

The Treatise on the Apostolic Tradition, Londres 1968. Edited by G. Dix. Reissued with corrections, preface and bibliography by H. Chadwick (1992).

La tradition Apostolique, Paris 1984. Texto latino, traducción francesa y notas de Dom B. Botte O.S.B. (*SCh* 11bis).

The so-called Egyptian Church Order and derived Documents, Cambridge 1916 (con traducción inglesa de R.H.Connolly).

La tradición apostólica, Salamanca 1986. Texto griego y latino, y traducción anónima.

Commentaire sur Daniel, Paris 1947. Texto y traducción de M. Lefèvre. Introducción de G. Bardy (*SCh* 14).

Contre les Héresies, Paris 1949. Étude et édition critique par P.Nautin.

L'anticristo (*De Antichristo*), A cura di E.Norelli, Biblioteca Patristica, 1987.

IRENEO DE LYON:

Contra las herejías (Libro I), Madrid 1983. Traducción de J. Monserrat Torrents (*BCG* 59).

Contre les hérésies (livre IV), Paris 1965. Ed. A.Rousseau (*SCh* 100).

MINUCIO FÉLIX:

Octavius, Paris 1974. Ed. y traducción de J. Beaujeu (CUF).

BODELÓN, S. (1992-93), El discurso anticristiano de Cecilio en el *Octavio* de Minucio Félix, *Memorias de Historia Antigua* 13-14, 247-294, y 15-16 (1994-95), 51-142.

ORÍGENES:

Contra Celso, Madrid 1967. Traducción de D. Ruiz Bueno (*BAC* 271).

Commentaire sur l'Evangile selon Matthieu, Paris 1970. Introducción, traducción francesa y notas de R. Girod (*SCh* 162).

Homélies sur les Nombres, Paris 1951. Introducción y traducción francesa de A.Méhat (*SCh* 29).

Homélies sur Josué, Paris 1960. Ed. y traducción francesa de A.Jaubert (*SCh* 71).

Homélies sur les Juges, Paris, 1993. Intr. trad. y notas de P.Messié, L. Neyrand y M.Borret (*SCh* 389).

Traité des principes, Paris, 1978-1984. 5 vols. Intr. trad. y notas de H.Crouzel y M.Simonetti,

Exhortación al martirio. Sobre la oración, Salamanca 1991. Introducción, traducción y notas de T.H.Martin.

BALTHASAR, H. Urs von, *Origen. Spirit and Fire: A Thematic Anthology of his Writings*, Washington 1984 (Catholic Univ. of America Press).

TERTULIANO:

El apologético, Madrid 1997. Introducción, traducción y notas de J.Andión. (Biblioteca de Patrística).

Tratado de la paciencia y *Exhortación a los mártires*, Sevilla 1992. Prólogo, traducción y notas de A. Seage.

De anima, Amsterdam 1947. Edición y comentario de J.H.Waszink.

«Exhortación a los mártires» (*Ad Martyras*), en *Actas de los mártires*, Madrid 1975, pp. 384-393. Edición y traducción de D. Ruiz Bueno (*BAC* 75).

De Corona, Paris 1966. Ed. de J. Fontaine (CUF).

De corona, *Orpheus* 1/2 (1974), 61-103. Traducción italiana de C.A. Rapisarda (reproduce el texto latino establecido por J.Fontaine).

De idololatria, Leiden 1987. Texto, traducción inglesa y comentario de J.H. Waszink y J.C.M. van Winden.

Les spectacles, Paris 1986. Texto, traducción y comentario de M. Turcan (*SCh* 332).

De la patience, Paris 1984. Texto, traducción y comentario de J.C. Fredouille (*SCh* 310).

Exhortation a la chasteté, Paris 1985. Texto y comentario de C. Moreschini. Traducción de J.C. Fredouille (*SCh* 319).

Ad Scapulam, Roma 1957. Texto crítico y comentario de A. Quacquarelli.

5. ACTAS DE MÁRTIRES

KNOPF R., KRÜGER G. y RUHBACH G. (1965) *Ausgewählte Märtyrerakten*, Tübingen (4ª ed.). Edición crítica, sin traducción.

LANATA, G. (1973) *Gli Atti dei martiri come documenti processuali*, Milán (Texto y traducción italiana).

MUSURILLO, H. (1972) *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford U.P. Texto, traducción y estudio (recensión crítica de F.Millar en *JThS* 24, 1973, 239-43).

Passio Acaunensium martyrum, Ed. B.Krusch (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, III, 1896, 20-41).

The Passion of St. Maurice and the Theban Legion (BHL 5740). Estudio y traducción inglesa de D.Woods en http://www.ucc.ie/milmart/Maurice.html

RUIZ BUENO, D. (1975) *Actas de los mártires*, Madrid. Edición y traducción (*BAC* 75).

RUINART, T. (1689) *Acta primorum martyrum sincera et selecta*, Paris (traducción española, Madrid 1844).

6. LITERATURA CRISTIANA BAJOIMPERIAL

AGUSTÍN:

Obras completas. Edición bilingüe promovida por la Federación Agustiniana Española. 41 vols. Ed. BAC. Madrid.

La Ciudad de Dios, Madrid 1964. Ed. y traducción de J. Morán. 2 vols (*BAC* 171-172).

Las confesiones, Madrid 1986. Traducción de O. García de la Fuente. Akal Universitaria.

Cartas I-III, Madrid 1986-1987. Edición y traducción de L. Cilleruelo (*BAC* 69, 99, 99b).

Contra Faustum Manichaeum, ed. y traducción de P. de Luis, Madrid 1993 (BAC 529)

Altercatio Heracliani, edición de P. Caspari (*Kirchenhistorische Anecdota*, I, 1883, pp. 133-147 y *PLS* I, 345-350).

AMBROSIO:

Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera (SAEMO), Milán-Roma, 1979-1988 (con traducción italiana).

Sancti Ambrosii opera (*CSEL*, Viena): *Epistulae* (82.1, 1968: O.Faller; 82.2, 1990: M.Zelzer; 82.3, 1982: M.Zelzer); *De excessu fratris; de obitu Valentiniani, de obitu Theodosii* (73, 1955: O.Faller); *Explanatio psalmorum XII* (64, 1919: M.Petschenig); *De fide ad Gratianum Augustum* (78, 1962: O.Faller); *Hexameron* (32,1, pp. 1-261, 1897: C. Schenkl).

PL 16: *De officiis ministrorum, de virginitate, epistulae, sermo contra Auxentium de basilicis tradendis* (Las cartas de Ambrosio se citan según la vieja edición Maurista reproducida por J.Migne, que no coincide con la más reciente de O.Faller y M.Zelzer en el *CSEL*).

Selects Works and Letters, Michigan 1989 (traducción inglesa de H. de Romestin).

Tratado sobre el Evangelio de san Lucas, Madrid 1966. Edición y traducción de M. Garrido (*BAC* 257).

De officiis: *Les devoirs*, Paris 1984-1992. Ed. M. Testard. CUF.

AMBROSIASTER, *Quaestiones veteris et novi testamenti* (A. Souter, *CSEL* 50, 1908).

ATANASIO:

Select Works and Letters, Michigan 1891. Trad. de A. Robertson (*NPNF*).

Historia Arianorum, PG 25, 691-796.

Vita di Antonio. Apoftegmi. Lettere, Roma 1984. Intr. traducción italiana y notas de L.Cremaschi.

Vida de Antonio, Madrid, 1995. Introducción, traducción y notas de Paloma Rupérez Granados.

Les Canons d'Hippolyte, Paris 1966. Edición crítica de la versión árabe, introducción y traducción francesa de R.-G. Coquin (*Patrologia Orientalis* 31,2).

Les Constitutions Apostoliques, 3 vols. Paris 1985-1987. Introducción, texto y traducción francesa de M. Metzger (*Sch* 320, 329, 336).

EUSEBIO DE CESAREA:

Historia Eclesiástica, Madrid 1973. 2 vols. Texto, traducción y notas de A. Velasco Delgado (*BAC* 349-350).

Histoire ecclésiastique, Paris 1983-1987, 4 vols. Ed. y trad. de G.Bardy (*SCh*).

Vida de Constantino, Madrid 1994. Trad. de M. Gurruchaga (*BCG* 190).

In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations, Berkeley 1979. Traducción de H.A. Drake.

Cronica, Ed. R. Helm, *GCS* 47 (1956).

Sobre los mártires de Palestina, en *Actas de los mártires*, Madrid 1975, 902-940. Trad. española de D.Ruiz Bueno (*BAC* 75).

FIRMICUS MATERNUS, *L'erreur des religions païennes*, Paris 1982. Ed. y trad. de R. Turcan (*CUF*).

GREGORIO NACIANZENO

Discours, Paris 1978-1995. Ed. y traducción francesa de J.Bernardi y otros (*SCh*, 9 vols.).

Lettres. Ed. de P.Gallay. Paris, 1964-1967.

Fuga y *Autobiografía*, Introducción de L.Viscanti. Traducción de S.García. Madrid 1996 (Biblioteca de Patrística)

GREGORIO DE NISA:

Vida de Macrina, *Elogio de Basilio*, Madrid 1995. Traducción de L.F.Mateo-Seco (Biblioteca de Patrística).

Lettres, Paris 1990. Ed. y trad. de P.Maravall (*SCh* 363).

In Praise of Blessed Theodore, the Great Martyr (*Oratio de S.Theodoro*), introducción y traducción inglesa de C.McCambly en http://www.sp.uconn.edu/-salomon/nyssa/theodore.htm

GREGORIO DE TOURS, *Histoire des Francs*, Paris 1996. Trad. de R.Latouche (*CUF*).

HIDACIO:

Cronicón, Salamanca 1984. Introd., texto crítico, trad. y comentario de J. Campos (recensión crítica de J. Fontaine en *Revue des Études Augustiniennes* 31, 1985, 84-5).

Chronique, Paris, 1974, 2 vols. Edición y traducción de A. Tranoy (*SCh* 218-9).

ISIDORO DE SEVILLA:

Etimologías, Madrid 1982. Ed. de J.Oroz. Intr. gral de M.C.Díaz y Díaz (*BAC* 433 y 434).

De viris illustribus, Salamanca 1964. Ed. C.Codoñer.

JERÓNIMO

Opera omnia, *PL* 22-30.

Die Chronik des Hieronymus. Hieronymi Chronicon (=*Eusebius Werke* VII), Berlín 1956 (*GCS* 47).

Cartas, Madrid 1962. Texto, traducción y notas de D. Ruiz Bueno, 2 vols. (*BAC* 219-220).

Epistolario, Madrid 1993. Ed. y traducción de J.B. Valero, 2 vols. que incorporan las cartas 27 y 19 del vol. 88 del *CSEL* (*BAC* 530 y 549).

Sobre personajes ilustres, en *Biografías literarias latinas*, Madrid 1985, pp. 219-296. Introducción, traducción y notas de J. Abeal, P. Adrio y Mª Dolores Gómez (*BCG* 81).

Vita di Martino. Vita di Ilarione. In memoria di Paola, Verona 1975. Introducción de Ch. Mohrmann, traducción italiana de L. Canali y C. Moreschini.

Vivre au desert. Vies de Paul, Malchus, Hilarion, Grenoble 1992. Trad. de J.Miniac.

LACTANCIO:

Sobre la muerte de los perseguidores, Madrid 1982. Traducción y notas de R. Teja (*BCG* 46).

De la mort des persécuteurs, Paris 1954. 2 vols. Edición y traducción francesa de J. Moreau (*SCh* 39).

Instituciones divinas, Madrid 1990. 2 vols. Traducción y notas de E. Sánchez Salor (*BCG* 136-137).

Épitomé des Institutions Divines, Paris 1987. Edición y traducción francesa de M.Perrin (*SCh* 335).

LEÓN MAGNO

Sermons I-II, Paris 1964-1969. Introducción de J. Leclercq, traducción y notas de Dom René Dolle (*SCh* 22 y 49).

Cartas cristológicas, Introducción y traducción de J.C.Mateos. Madrid 1999 (Biblioteca de Patrística).

LUCIFER DE CAGLIARI, *CCL*, 8, Ed. de G.F. Diercks.

MARCELINO Y FAUSTINO, *Libellus precum,* Ed. O. Günther, *CSEL* 35,1 (1895, 1979, pp. 5-46) y M. Simonetti, *CCL* 69 (1967, 359-392).

OPTATO DE MILEVI, *Traité contre les donatistes* (*Adversus Parmenianum*,), edición, estudio y traducción francesa de M.Labrousse, 2 vols. Paris 1995 (*SCh* 412-413).

OROSIO, *Historias*, Madrid 1982. 2 vols. Traducción y notas de E. Sánchez Salor (*BCG* 53-54).

PAULINO DE MILÁN, *Vida de Ambrosio*, en E. LAMIRANDE, *Paulin de Milan et la Vita Ambrosii. Aspects de la religion sous le Bas-Empire*, Paris-Tournai 1983 (traducción de la Vida en pp. 43-67).

PAULINO DE NOLA:

Letters of St. Paulinus of Nola, New York 1966 y 1967. Trad. de P.G. Walsh (*ACW* 35 y 36).

The Poems of St. Paulinus of Nola, New York 1975. Trad. de P.G. Walsh (*ACW* 40).

PAULINO DE PELLA, *Eucharisticus* y *Oratio*, Paris 1974. Intr. y trad. de C. Moussy (*SCh* 209).

PRUDENCIO, *Obras completas*, Madrid 1981. Ed. y trad. española de A. Ortega y I. Rodríguez (*BAC* 427).

SINESIO DE CIRENE:

Himnos. Tratados, Madrid 1993. Introducción, traducción y notas de F.A. García Romero (*BCG* 186).

Cartas, Madrid 1995. Introducción, traducción y notas de F.A. García Romero (*BCG* 205).

SIRICIO, *Epistulae et decreta* (*PL* 13).

SÓCRATES:

Historia Ecclesiastica (*PG* 67, cols 29-872).

Church History from AD. 305-439, Michigan 1983. Introducción traducción y notas de A.C. Zenos (*NPNF* II).

SOZOMENOS:

Historia Ecclesiastica (*PG* 67, cols 844-1630).

Church History from AD. 323-425, Michigan 1983. Introducción, traducción y notas de Ch.D. Hartranft (*NPNF* II).

Storia della Chiesa di Alessandria, Milán-Varese 1970. Texto copto, traducción italiana y comentario de T. Orlandi.

SULPICIO SEVERO:

Obras completas, Madrid 1987. Estudio, traducción y notas de C.Codoñer.

Vie de Saint Martin I-III, Paris 1967-69. Introducción, texto, traducción francesa y comentario de J.Fontaine (*SCh* 133-135).

TEODORETO DE CIRO:

Histoire des moines de Syrie I-II, Paris 1979. Edición y traducción de P. Canivet y A. Leroy-Molinghen (*SCh* 234).

The Ecclesiastical History, Michigan 1983, 33-159. Traducción de Ph.Schaff y H.Wace (*NPNF* III).

Testamento de Nuestro Señor:
J. Cooper & J.A. Maclean, *The Testament of Our Lord Translated into English from the Syriac*, Londres 1902.

Testamentum Domini Éthiopien, Lovaina 1984. Edición y traducción francesa de R. Beylot.

VENANCIO FORTUNATO, *Vie de Saint Martin*, Paris 1996. Texto y traducción de S.Quesnel (*CUF*).

VICTRICIO DE ROUEN, *De laude sanctorum*, en HERVAL, R., *Origines chrétiennes. De la IIe Lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale (IVe-XIe siècles)*, Paris 1966, 108-153 (texto latino y traducción francesa).

7. AUTORES Y TEXTOS GRECORROMANOS

The Abinnaeus Archive. Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II, Oxford 1962. Collected and Re-edited by H.I. Bell, V. Martin, E.G. Turner and D. van Berchem.

AMIANO MARCELINO:

Res gestae. Edición y traducción inglesa de J.C. Rolfe, Cambridge, Mass. y Londres, 1982 (*LCL*).

Historia del Imperio romano (Vida del emperador Juliano el Apóstata), Madrid 1986 (Traducción de F. Norberto Castilla).

APULEYO, *El asno de oro*, Introducción y traducción de L.Rubio. Madrid 1978.

AURELIO VÍCTOR, *Libro de los Césares*, Introducción, traducción y notas de E. Falque. Madrid 1999 (*BCG* 261, pp. 159-252).

AUSONIO, *Obras*, Madrid 1990. 2 vols. Traducción, introducción y notas de A. Alvar (*BCG* 146-147).

CICERÓN:

Sobre la República, Madrid 1984. Traducción, introducción y notas de A. D'Ors (*BCG* 72).

Sobre los deberes, Madrid 1989. Traducción, introducción y notas de J. Guillén.

CLAUDIANO, *Poemas*, Madrid 1993. 2 vols. Trad. de M. Castillo (*BCG* 180-181).

CÓDIGO TEODOSIANO (*Codex Theodosianus, Gesta Senatus, Constitutiones Sirmondianae* y *Novellae*):
Ed. Th. Mommsen y P.M. Meyer (Berlín 1905, 1971).

PHARR,C.(Ed), *The Theodosian Code and the Sirmondian Constitutions*, Princeton 1952 y N.Y. 1969.

De rebus bellicis:
Edición de E.A.THOMPSON, *A Roman Reformer and Inventor: Being a new Text of the Treatise De Rebus Bellicis, with a Translation and Introduction*, Oxford 1952.

Anonymi Auctoris Libellus «De rebus bellicis», BAR int. Series 63 (Oxford 1979). Edición, traducción inglesa y comentario de R.Ireland.

DIGESTO, Versión castellana de A. D'Ors, F. Hernández-Tejero, P. Fuenteseca, M. García Garrido y J. Burillo. 3 Vols. Pamplona 1968.

DION CASIO, *Roman History*, Cambridge, Mass. 1980. 9 vols. Edición y traducción de E. Cary (*LCL*).

EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, Madrid 1993. Introducción, traducción y notas de P. Ortiz García (*BCG* 185).

EUNAPIO, *Lives of the Philosophers and Sophists*, edición y traducción de W.C.Wright, Cambridge, Mass. y Londres, 1968 (*LCL*).

EUTROPIO, *Breviario*. Introducción, traducción y notas de E. Falque. Madrid 1999 (*BCG* 261, pp. 9-158)

FLAVIO JOSEFO:

La guerra de los judíos, Introducción y traducción de J.M.Nieto. 2 vols. Madrid 1997-1999 (*BCG* 247 y 264).

Antigüedades judías, Edición de J.Vara. 2 vols. Madrid 1997.

HERODIANO, *Historia del Imperio romano después de Marco Aurelio*, Madrid 1985. Introducción, traducción y notas de J.J. Torres (*BCG* 80).

HISTORIA AUGUSTA (SHA), Madrid 1989. Trad. de V. Picón y A. Cascón.

JULIANO:

Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes, Madrid 1982. Intr. trad. y notas de J. García Blanco y P. Jiménez Gazapo (*BCG* 47).

Discursos, Madrid 1982. 2 vols. Intr. trad. y notas de J. García Blanco (*BCG* 17 y 45).

LIBANIO, *Selected Works*. 2 vols. Cambridge, Mass. y Londres, 1969. Edición y traducción inglesa de A.F. Norman (*LCL*).

MAURICIO, *Strategikon*, Viena 1981 (ed. de G.T. Dennis y E. Gamillscheg, *Das Strategikon des Maurikios*).

Panegiristas latinos:

en *Biógrafos y panegiristas latinos*, Madrid 1969, pp. 1137-1357. Intr. trad. y notas de F. de P. Samaranch.

Panégyriques Latins, edición y traducción de E.Galletier. Paris 1949-1955. 3 vols. (CUF)

PLINIO EL JOVEN:

Panegírico de Trajano, Madrid 1955. Traducción, introducción y notas de A.D'Ors.

The Letter of the Younger Pliny, Londres 1969 (traducción de B. Radice).

Res gestae divi Augusti. Introducción, texto latino y traducción de A. Alvar, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología* 7-8 (1980-81), pp. 109-139.

RUTILIO NAMACIANO, *De redito suo*, Cambridge, Mass. y Londres, 1982. Introducción, traducción y notas de J.W.Duff y A.M.Duff en *Minor Latin Poets* (*LCL*), vol. II, 751-829.

SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*, Introduccción, traducción y notas de I. Roca Meliá, 2 vols. Madrid 1986-89 (*BCG*, 92 y 129).

SÍMACO:

Prefect and Emperor. The Relationes of Symmachus A.D. 384. Edición, introducción, traducción y notas de R.H.Barrow. Oxford 1973.

Simmaco/Ambrogio, L'Altare de la Vittoria, a cura di F.Canfora, Palermo 1991 (incluye traducción italiana y texto de la *relatio* III de Símaco y de las cartas 17 y 18 de Ambrosio)

SUETONIO, *Vida de los doce Césares*, Barcelona 1964. 4 vols. Edición, traducción y notas de M. Bassols de Climent (*Alma Mater*).

TÁCITO:

Anales, Madrid 1979. 2 vols. Traducción y notas de J.L. Moralejo (*BCG* 19 y 30).

Historias, Madrid 1990. Introducción y traducción de J.L.Moralejo Alvarez.

TEMISTIO, *Discursos políticos*, Madrid 2000. Introducción, traducción y notas de J. Ritoré Ponce (*BCG* 273).

VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables*, Madrid 1988. Traducción de F. Martín.

VEGECIO, *Instituciones militares*, Madrid 1988. Traducción de Jaime de Viana.

VIRGILIO, *Eneida*, Madrid 1989. Introducción, tradución y notas de J.C. Fernández Corte.

ZÓSIMO, *Historia Nueva*, Madrid 1992. Intr. trad. y notas de J.M. Candau (*BCG* 174).

BIBLIOGRAFIA

El objetivo de esta relación bibiliográfica es doble: permitir la cita en forma abreviada de las obras más utilizadas (por ej. Achelis, 1893, 1 ss.) y dar a conocer todo el material monográfico al que he tenido acceso y que tal vez pueda servir a otros para profundizar en su investigación. No se recogen, por tanto, las obras sobre aspectos complementarios citadas esporádicamente en notas a pie de página, aunque muchas de ellas sean de reconocido prestigio (para su localización debe verse el Índice de nombres). Por contra, algunos de los trabajos incluidos en esta relación son, a mi juicio, de escaso valor científico y de ahí que apenas se mencionen a lo largo del libro. Pero he preferido hacerlos constar por si acaso el lector desea decidir por sí mismo.

ACHELIS, H. (1893) Acta ss. Nerei et Achilei, *Texte und Untersuchungen* XI, Berlín, 1-23.

ALAND, K. (1968) The Relation Between Church and State in Early Times: a Reinterpretation, *JThS* 19, 115-27.

ALFÖLDI, A. (1932) The Helmet of Constantine with the Christian Monogram, *JRS* 22, 9-23.

ALFÖLDI, A. (1948) *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford.

ALFÖLDI, A. (1952) *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire. The Clash between the Senate and Valentinian I*, Oxford.

ALFONSI, L. (1960) Considerazioni sulla Passio Acaunensium martyrum di Eucherio di Lione, *Studi Romani* 8, 52-55.

ALFONSI, L. (1966) Ambrogio ciceronianus, *Vigiliae Christianae* 20, 83-85.

ALLARD, P. (1903-1908) *Histoire des persécutions*, 5 vols. Paris.

ALLEN, P. (1989) War and the Early Greek Church Historians, *Studia Patristica* 19, 3-7.

ALSTON, R. (1995) *Soldier and Society in Roman Egypt. A Social History*, Londres.

ANASTOS, M. (1967) The Edict of Milan (313): a Defense of the Traditional Authorship and Designation, *Revue des Études Byzantines* 25, 13-41.

ANDREOTTI, R. (1964) Recenti contributi alla cronologia costantiniana, *Latomus* 23, 537-555.

ARQUILLIERE, H.-X. (1955) *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris.

AUBÉ, B. (1882) *Polyeucte dans l'histoire. Étude sur le martyre de Polyeucte d'après des documents inédits*, Paris.

AUERBACH, E. (1975) *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Mexico.

AZKOUL, M. (1971) Sacerdotium et Imperium. The Constaninian Renovatio according to the Greek Fathers, *Theological Studies* 32, 431-450.

BABUT, E.Ch. (1904) *La plus ancienne décrétale*, Paris.

BABUT, E.Ch. (1910-1912) Saint Martin de Tours, *Revue d'Histoire et et de Littérature Religieuse* I-III (10 artículos).

BABUT, E.Ch. (1916) L'adoration des empereurs et les origines de la persécution de Dioclétien, *RH* 123, 225-252.

BAINTON, R.H. (1946) The Early Church and War, *HThR* 39, 189-212 (reeditada en JONES, J., (ed.), *The Church, the Gospel and War*, Nueva York 1948).

BAINTON, R.H. (1963) *Actitudes cristianas ante la guerra y la paz. Examen histórico y nueva valoración crítica*, Madrid.

BARNES, J. (1982) The Just War, en N.Kretzmann, A. Kenny y J.Pinborg (eds.), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 771-784.

BARNES, J. (1986) Cicéron et la guerre juste, *Bulletin de la Société française de Philosophie* 80, nº 2, 37-80.

BARNES, T.D. (1968) Legislation against the Christians, *JRS* 58, 32-50.

BARNES, T.D. (1973) Lactantius and Constantine, *JRS* 63, 29-46.

BARNES, T.D. (1981) *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Mass.-Londres.

BARNES, T.D. (1982) *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Harvard.

BARNES, T.D. (1984) *Early Christianity and the Roman Empire*, Londres.

BARNES, T.D. (1985) *Tertullien. A Historical and Literary Study*, Oxford (1ª edición, 1971. Recensión crítica de R.Braun en *REL* 50, 1972, 67-84)

BATIFFOL, P. (1911) Les premiers chrétiens et la guerre d'après le 7e canon du concile de Chalcédonie de 451, *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 226-232.

BATIFFOL, P. (1914) *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris.

BATIFFOL, P. (1920) Les premiers chrétiens et la guerre, en BATIFFOL, P. y otros, *L'Église et le droit de guerre*, Paris, 1-39 (1ª edición de 1913, con el título: *L'Église et la guerre*).

BAX, D. (1987) From Constantine to Calvin: the Doctrine of the Just War, *Theology and violence. The South African Debate*, Gran Rapids, 147-171.

BAYET, A. (1934) *Pacifisme et Christianisme aux premiers siècles*, Paris.

BAYET, J. (1967) En relisant le *«le Corona»*, *Rivista di archeologia cristiana* 43, 21-32.

BAYLESS, W. N. (1977) Synesius of Cyrene. A Study of the Role of the Bishop in Temporal Affairs, *Byzantine Studies/ Études Byzantines*, 4, 147-156.

BAYNES, N.H. (1930) *Constantine the Great and the Christian Church*, Proceedings of the British Academy, XV (reimp. 1972).

BAYNES, N.H. (1937) The Death of Julian the Apostate in Christian Legend, *JRS* 27, 22-29.

BAYNES, N.H. (1949) The Supernatural Defenders of Constantinople, *AB* 67, 165-77.

BAYNES, N.H. (1957) *The political ideas of St Augustine's De civitate Dei*, Londres (original de 1936) (= BAYNES, 1960, 288-306).

BAYNES, N.H. (1960) *Byzantine Studies and other Essays*, Londres.

BAYNES, N.H. (1965) The Great Persecution, en *CAH* 12 (1ª ed. de 1939), 646-677.

BAYNES, N.H. (1965a) Constantine, en *CAH* 12 (1ª ed. de 1939), 678-699.

BEAUCHAMP, P. y VASSE, D. (1992) *La violencia en la Biblia*, Estella.

BEAUJEU, J. (1955) *La religion romaine à l'apogée de l'Empire I. La politique religieuse des Antonins, 96-192*, Paris.

BEAUJEU, J. (1973) Les apolologistes et le culte des souverains, en *Le culte des souverains dans l'Empire romain* (Entretiens de la Fondation Hardt, XIX), 101-42.

BECATTI, G. (1957) *Colonna di Marco Aurelio*, Milán.

BELLEN, H. (1961) Der primicerius Mauricius. Ein Beitrag zum Thebaërproblem, *Historia* 10, 238-247.

BERARDINO, A. di (1995) Obiezione di coscienza e servizio civile nella chiesa precostantiniana, en COVOLO, E. dal y UGLIONE, R. (eds.), *Cristianesimo e Istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, Roma, 137-165.

BERCHEM, D. van (1944) Le *De Pallio* de Tertullien et le conflit du Christianisme et de l'Empire, *Museum Helveticum* 1, 100-144.

BERCHEM, D. van (1952) *L'armée de Dioclétien et la réforme Constantinienne*, Paris (recensión crítica de W. Seston en *Historia* 4, 1955, 284-96).

BERCHEM, D. van (1956) *Le martyre de la Légion Thébaine. Essai sur la formation d'une légende*, Basel (recensiones críticas en *REL* 34

(1956), 410-413; *AB* 74 (1956) 261-3 y *Revue d'histoire des Religions* 152 (1957), 236-40).

BERCHEM, D. van y MARTIN, V. (1962) *Ala quinta praelectorum*, en *The Abinnaeus Archive. Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II*, Oxford, 13-21.

BERLINGER, A. y BERLINCOURT, M. (1962) *Victory as a Coin Type*, Nueva York.

BERROUARD, F. (1986) St Augustin et la guerre, en *L'attitude des premiers chrétiens face au service militaire*, Massy-Villaine, 66-107.

BESSON, M. (1913) *Monasterium Acaunense*, Fribourg.

BETHUNE-BAKER, J.F. (1888) *The Influence of Christianity on War*, Cambridge.

BEURLIER, E. (1892) *Les Chrétiens et le service militaire pendant les trois premiers siècles*, Paris.

BIDEZ, J. (1930) *La vie de l'empereur Julien*, Paris.

BIGELMAIR, A. (1902) *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit. Ein Beitrag zur ältesten Kirchengeschichte*, Munich.

BIRLEY, E.B. (1978) The Religion of the Roman Army: 1895-1977, *ANRW* II, 16,2, 1506-1541.

BIRLEY, E.B (1988) *The Roman Army. Papers 1929-1986*, Amsterdam.

BLANK, J. (1982) Gewaltlosigkeit - Krieg - Militärdienst, *Orientierung* 46, 157-63, 213-216 y 220-223.

BLÁZQUEZ, J.M. (1995) El cristianismo y el servicio militar, en ALVAR, J. y otros, *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid, 313-322.

BLOCH, H. (1989) El renacimiento del paganismo en Occidente a fines del siglo IV, en MOMIGLIANO, A. (ed.), 207-232.

BOEFT, J. den y BREMMER, J. (1981) Notiunculae Martyrologicae, *VC* 35, 43-56.

BOEFT, J. den y BREMMER, J. (1982) Notiunculae Martyrologicae II, *VC* 36, 383-402.

BOEFT, J. den y BREMMER, J. (1985) Notiunculae Martyrologicae III, *VC* 39, 110-130.

BOEFT, J. den y BREMMER, J. (1991) Notiunculae Martyrologicae IV, *VC* 45, 105-122.

BOEFT, J. den y BREMMER, J. (1995) Notiunculae Martyrologicae V, *VC* 49, 146-164.

BONAMENTE, G. y FUSCO, F. (eds.) (1992/1993) *Costantino il Grande*, 2 vols. Macerata.

BONAMENTE, G. y NESTORI, A (eds) (1988) *I cristiani e l'Impero nel IV secolo*, Macerata.

BONILAURI, A. (1930) Gli Acta Marcelli, *Didaskaleion*, 9, 1-27.

BOSC, R. (1977) *Evangelio, violencia y paz*, Madrid.

BOTTE, B. (1956) L'origine des Canons d'Hippolyte, en *Mélanges en l'honneur de Mgr M. Andrieu*, Estrasburgo, 53-63.

BOVINI, G. (1973) *Concordia paleocristiana*, Bolonia.

BRAND, C.E. (1968) *Roman Military Law*, Austin, Univ. of Texas Press.

BRANDON, G.F. (1967) *Jesus and the Zealots*. Manchester.

BRAUN, R. (1965) Aux origines de la chrétienté d'Afrique. Un homme de combat, Tertullien, *Bulletin de l'association G.Budé*, 4ª Serie, 2, 189-208.

BRAUN, R. (1972) Un nouveau Tertullien: problèmes de biographie et de chronologie, *Revue des Études Latines* 50, 67-84.

BRAUN, R. (1980) Tertullien et les séditions contre les empereurs (*Apol.* 35. 8-9), *Revue des Études Augustiniennes* XXVI, 18-28

BRAVO, G. (1990) Hagiografía y método prosopográfico. A propósito de las *Acta Martyrum*, *Antigüedad y Cristianismo* VII, 151-157.

BREGMAN, J. (1982) *Synesius of Cyrene. Philosopher-Bishop*, Berkeley (recensiones críticas de D. Roques en *Revue des Études Grecques*, 95, 1982, 461-467; J.H.W.G. Liebeschuetz en *Journal of Hellenistic Studies*, 104, 1984, 222-223, y de G.Fowden en *Classical Philology*, 80, 1985, 281-285).

BRENT, A. (1995), *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bischop*, Leiden.

BRIÈRE, Y. de la (1938) *Le droit de juste guerre. Tradition théologique, Adaptations contemporaines*, Paris.

BRISSON, J.P. (1958), *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romain: de Septime Sévère à l'invasion vandale*, Paris.

BRISSON, J.P. (ed.) (1969) *Problèmes de la guerre à Rome*, Paris.

BROCK, P. (1988) *The Military Question in the Early Church: a Selected Bibliography of a Century's Scholarship, 1888-1987*, Toronto.

BROCK, P. (1991) *Studies in Peace History*, York.

BROCK, P. (1994) Why did St Maximilian Refuse to Serve in the Roman Army?, *Journal of Ecclesiastical History* 45, 195-209.

BROWN, P. (1964) St. Augustine's Attitude to Religious Coercion, *JRS* 4, 107-116

BROWN, P. (1969) *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid.

BROWN, P. (1983) *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago.

BROWN, P. (1992) *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire* The University of Wisconsin Press.

BRUNET, A.M. (1958), La guerre dans la Bible. *Lumière et Vie* 38, 31-47.

BRUSIN, G. y ZOVATTO, P.L. (1960) *Monumenti Romani e Cristiani di Iulia Concordia*, Pordenone.

BRUUN, P. (1958) The Disappearance of Sol from the Coins of Constantine, *Arctos* 2, 15-37.

BRUUN, P. (1962) The Christian Signs on the Coins of Constantine, *Arctos* 3, 5-35.

BRUUN, P. (1997) The Victorious Signs of Constantine: A Reappraisal, *The Numismatic Chronicle*, 157, 41-59.

BURCKHARDT, J. (1982) *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, Madrid (1ª ed. alemana, 1853).

BUTHER, H. (1961) Zur Diskussion über das Martyrium der Thebäischen Legion, *Zeitschrift für Schweitzerische Kirchengeschichte* 55, 265-274.

BUTTURINI, E. (1977) *La nonviolenza nel Cristianesimo dei primi secoli. Antologia di prosatori latini*, con un saggio di D.M.Turoldo, Turín.

BUTTURINI, E. (1990) *La croce e lo scettro. Dalla nonviolenza evangelica alla chiesa costantiniana*, Fièsole.

CACITTI, R. (1972) Il Cristianesimo primitivo di fronte al problema della guerra e del servizio militare, en *Vita e Pensiero* 54/6, 77-89.

CACITTI, R. (1980) Massimiliano, un obiettore di coscienza del Tardo Impero, *Humanitas* 35, 828-41.

CADBURY, H. (1918) The Basis of Early Christian Antimilitarism, *Journal of Biblical Literature* 37, 66-94.

CADOUX, C.J. (1919) *The Early Christian Attitude to War. A Contribution to the History of Christian Ethics*, Londres (N.York, 1982).

CADOUX, C.J. (1925) *The Early Church and the World*, Edimburgo.

CADOUX, C.J. (1940) *Christian Pacifism Reexamined*, Londres.

CALDER, W.M. (1908) A Fourth Century Lycaonian Bishop, *Expositor* (7ª Serie) 6, 385-408 y 1909, 307 ss.

CALDER, W.M. (1920) Studies in Early Christian Epigraphy, *JRS* 10, 42-59.

CALDERONE, C. (1988) Il pensiero politico di Eusebio di Cesarea, en BONAMENTE y NESTORI (eds), 45-54.

CAMELOT, P.Th. (1971) *Éfeso y Calcedonia*, Vitoria.

CAMERON, A. (1970) *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford.

CAMERON, A., LONG, J. y SHERRY, L. (1993) *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*, Berkeley.

CAMPBELL, J.B. (1984) *The Emperor and the Roman Army, 31 BC-AD 235*, Oxford (recensión crítica de M.Christol, Le prince et ses soldats. A propos d'un livre récent, *REA* 87, 1985, 359-366).

CAMPBELL, J.B. (1994), *The Roman Army. 31 BC.-AD 337. A Sourcebook*, Londres.

CAMPENHAUSEN, H. von (1929) *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlín.

CAMPENHAUSEN, H. von (1967) *Les Pères Latins*, Paris.

CAMPENHAUSEN, H. von (1968) Christians and Military Service in the Early Church, en *Tradition and Life in the Church*, Londres, 160-170, (original alemán de 1953).

CAMPENHAUSEN, H.von (1968) Augustine and the Fall of Rome, en *Tradition and Life in the Church*, Londres, 201-216.

CAMPENHAUSEN, H. von (1974) *Los padres de la Iglesia I. Los padres griegos*, Madrid.

CANFORA, F. (1991) Di un'antica controversia sulla tolleranza e sull' intolleranza, en *L'Altare della Vittoria*, Palermo, 23-139.

CANO PÉREZ, M.J. (1998), La paz en el Antiguo Testamento, en MUÑOZ y MOLINA (eds), 29-61.

CANTALAMESSA, R. (1976) Sant'Ambrogio di fronte ai grandi dibattiti teologici del suo secolo, en LAZZATI, G. (ed.) *Ambrosius episcopus. Cong. int. di studi ambrosiani nel XVI cent. dell' elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milán, Vol. I, 483-539.

CANTALAMESSA y otros (1972) Gesù e la rivoluzione, en *Vita e Pensiero* 54/6, 5-18.

CAPMANY, J. (1956) *«Miles Christi» en la espiritualidad de san Cipriano*, Barcelona.

CAQUOT, A. (1965) La guerre sainte dans l'ancien Israël. *Revue des Études Juives* 124, 257-69.

CARCELÉN, F.J. (1997) Aproximación a las concepciones militaristas y antimilitaristas del cristianismo primitivo, en *Antigüedad y Cristianismo* 14, 161-178.

CAREY, G.L. (1985) Biblical-Theological Perspectives on War and Peace, *The Evangelical Quarterly*, 57, 163-178.

CARRIÉ, J.-M. (1976) Patronage et propriété militaires au IVe siècle. Objet rhétorique et objet réel du discours *sur les patronages* de Libanius, *Bulletin de correspondance hellénique* 100, 159-76.

CARRIÉ, J.M. (1978) Les finances militaires et le fait monétaire dans l'Empire romain tardif, en *Les Dévaluations à Rome*, Roma, 227-248.

CARRIÉ, J.-M. (1986) L'esercito: trasformazioni funcionali ed economie locali, en GIARDINA, A. (ed), *Società romana e impero tardoantico* I, Roma-Bari, 449-488.

CARROLL, R. (1995) War in the Hebrew Bible, en RICH & SHIPLEY (eds.), 25-44.

CASTILLO, M. (1993) Introducción a *Claudiano, Poemas*, Madrid, vol. I, 7-117.

CASTILLO MALDONADO, P. (1999) *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad Tardía*, Granada.

CATAUDELLA, M.R. (1967) Per la cronologia dei rapporti fra cristianesimo e impero agli inizi del IV secolo, *Siculorum Gymnasium* 20, 83-110.

CATAUDELLA M.R. (1968) La data dell'editto di Serdica e i *Vicennalia* di Galerio, *Rivista di cultura classica e medioevale* 10, 269-286.

CELATO, S. (1970) L'idea della pace nel mondo antico, *Athenaeum* 48, 410-419.

CHADWICK, H. (1978) *Prisciliano de Ávila*, Madrid.

CHADWICK, H. (1986) *Augustine*, Oxford.

CHAFFIN, C.E. (1975) Christ as Emperor. Interpretations of the Fourth Eclogue in the Circle of St Ambrose, *Studia Patristica* 13, 9-18.

CHARLESWORTH, J.H. (1979) The Concept of the Messiah in the Pseudepigrapha, *ANRW* II, 19,1, 188-218.

CHASTAGNOL, A. (1982) *L'Évolution politique, sociale et économique du monde romain de Dioclétien à Julien. La mise en place du régime du Bas-Empire (284-363)*, Paris.

CHAUVOT, A. (1998) *Opinions romaines face aux barbares au IVe siècle Ap. J.-C.* Paris.

CHEESEMAN, G.L. (1971) *The Auxilia of the Roman Army*, Nueva York (1º ed. Oxford, 1914).

CHENU, M.D. (1958) L'évolution de la théologie de la guerre, *Lumière et Vie,* 7, 76-97.

CHEVALLEY, E. (1990) La Passion anonyme de Saint Maurice d'Agaune. Edition critique, *Vallesia* 45, 37-120.

CHILDRESS, J.F. (1978) Just-War Theories: the Bases, Interrelations, Priorities, and Functions of their Criteria, *Theological Studies* 39 (1978), 427-445.

CHILDRESS, J.F. (1986) Moral Discourse about War in the Early Church, en PEACHEY, P. (ed.), *Peace Politics and the Peace of God*, Filadelfia, 117-133.

CHRISTIANSEN, P.G. (1971) Claudian and Eternal Rome, *L'Antiquité Classique* 40, 670-674.

CHRISTOL, M. (1988) Armées et société politique dans l'Empire romain au III siècle d.C. (de l'époque sévérienne au début de l'époque constantinienne), *Civiltà Classica e Cristiana* 9,2, 169-204.

CICCOTTI, E. (1901) *La guerra e la pace nel mondo antico*, Roma (edición anast. 1971).

CLARKE, G.W. (1974) *The Octavius of Marcus Minucius Felix*, Nueva York.

CLERCQ, V.C. de (1954), *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period.* Washington.

COHEN, H. (1880-1892) *Description historique des monnaies frappées sous l'Empire romain*, 8 vols. Paris.

COLLINS, J. (1975) The Mythology of Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll, *Vetus Testamentum* 25, 596-612.

COLOMBO, A. (1970) *La problematica della guerra nel pensiero cristiano (dal I al V secolo),* Milán.

COMBES, G. (1927) *La doctrine politique de saint Augustin*, Paris.

COMBLIN, J. (1960) *Théologie de la paix*, Paris.

CONNOLLY, R.H. (1916) *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents*, Cambridge.

CONSOLINO F.E. (1984) Il significato dell'*inventio crucis* nel *De obitu Theodosii*, *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell' Univ. di Pisa*, 5, 161-180.

CONSOLINO, F.E. (ed.) (1995) *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Soveria Mannelli.

CONSTANTINESCU, R. (1967) Les martyrs de Durostorum, *Revue des Etudes Sud-Est Européennes* 5, 5-20.

CONYBEARE, F.C. (1896) *The Armenian Apology and Acts of Apollonius and Other Monuments of Early Christianity*, Londres.

CONZELMANN, H. (1960) *The Theology of St Luke*. Londres.

CORBELLINI, C. (1977) Ambrogio e barbari. Giudizio e pregiudizio, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 31, 343-53.

CORBELLINI, C. (1978) Il problema della militia in sant'Ambrogio, *Historia* 27, 630-36.

CORSINI, E. (1987) Riflessioni pagane e cristiane sulla pace, en BARONCELLI, F. y PASINI, M. (eds), *I filosofi e la pace*, Génova, 53-77.

CORSINI, E. (1988) La pace nella «città di dio» di S.Agostino, *Civiltà Classica e Cristiana* 9, 205-215.

COSTANZA, S. (1986) *Pax romana-Pax christiana* in Paolino di Nola, en CALDERONE et alii (eds), *Studi tardoantichi*, Massina, 55-71.

COSTE, R. (1965) Pacifismo y legítima defensa, *Concilium* 5, 88-98.

COSTE, R. (1981) *La Chiesa e la pace*, Roma.

COSTER, C.H. (1940/1941) Synesius, a *Curialis* of the Time of the Emperor Arcadius, *Byzantion* 15, 10-38 (= COSTER, 1968, 145-182).

COSTER, C.H. (1960) Christianity and Invasions: Synesius of Cyrene, *Classical Journal*, 55, 290-312 (= COSTER, 1968, 218-268).

COSTER, C.H. (1968) *Late Roman Studies*, Cambridge, Mass.

COURCELLE, P. (1948) *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris (3º ed. 1964).

COURTOIS, C. (1955) *Les Vandales et l'Afrique*, Paris.

COVOLO, E. dal (1992) Ancora sulla «statua di Sant'Ippolito». Per una «messa a punto» dei rapporti tra i Severi e il Cristianesimo», *Augustinianum* 33 (1992), 51-59 (= *Studia Patristica* 24, 1993, 62-69).

CRACCO RUGGINI, L. (1968) *De morte persecutorum* e polemica antibarbarica nella storiografia pagana e cristiana. A proposito della disgrazia di Stilicone, *Rivista de Storia e Letteratura Religiosa* 4, 433-47.

CRACCO RUGGINI, L. (1983) Bagaudi e Santi Innocenti: un'avventura fra demonizzazione e martirio, en *Tria Corda. Scritti in onore de Arnaldo Momigliano*, Como, 121-142.

CRACCO RUGGINI, L. (1995) Établissements militaires, martyrs bagaudes et traditions romaines dans la *Vita Baboleni*, *Historia* 44, 100-119.

CRACCO RUGGINI, L. (1995a) Potere romano e coscienza etica cristiana, en COVOLO, E. dal e UGLIONE, R. (eds.), *Cristianesimo e Istituzioni politiche. Da Augusto a Costantino*, Roma, 167-78.

CRAIGIE, P.C. (1978), *The Problem of War in the Old Testament*, Gran Rapids.

CRANZ, F.E. (1952) Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea, *HThR* 45, 47-66.

CRÉPON, P. (1991) *Les religions et la guerre*. Paris.

CRESCENTI, G. (1966) *Obiettori di coscienza e martiri militari nei primi cinque secoli del Cristianesimo*, Palermo.

CROSSAN, J.D. (1996) *Jesús: biografía revolucionaria*. Barcelona.

CROUZEL, H. (1986) Origène et la guerre, en *L'attitude des premiers chrétiens face au service militaire*, Massy-Villaine, 37-55.

CULLMANN, O. (1966) *El Estado en el Nuevo Testamento*. Madrid.

CULLMANN, O. (1971) *Jesús y los revolucionarios de su tiempo. Culto, Sociedad, Política*, Madrid.

CULLMANN, O. (1973) Dios y el César, en *Estudios de Teología Bíblica*, Madrid, 77-135.

CUMONT, F. (1897) Les actes de S.Dasius, *AB* 16, 5-16.

CUMONT, F. (1908) Le tombeau de S. Dasius de Durostorum, *AB* 27, 369-372.

CURTI, C. (1959) La *Passio Acaunensium martyrum* di Eucherio di Lione, en Convivium Dominicum. *Studi sull'Eucarestia nei Patri della Chiesa antica e miscellanea patristica*, Catania, 297-327.

DALE, A.W.W. (1882) *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century*, Londres.

DALY, R.J. (1982) The New Testament and Early Church, en CULLITON, J.T. (ed.) *Non-Violence -Central to Christian Spirituality: Perspectives from Scripture to the Present*, Toronto, 33-62.

DALY, R.J. et alii (1984) *Christian Biblical Ethics: From Biblical Revelation to Contemporary Christian Praxis: Method and Content*. New York.

DANIÉLOU, J. (1955) La non-violence dans l'Écriture et la tradition, en *Action chrétienne et non violence*, Conférences du Congrès Pax Christi, Paris, 9-32.

DANIÉLOU, J. (1961) *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris.

DANIÉLOU, J. (1988), El cristianismo como secta judía, en TOYNBEE, A. (ed.) *El crisol del cristianismo*, Madrid, 379-403.

DAVIDSON, I.J. (1995) Ambrose's *De officiis* and the Intelectual Climate of the Late Fourth Century, *Vigiliae Christianae* 49, 313-333.

DAVIES, P.S. (1989) The Origin and Purpose of the Persecution of AD 303, *JThS* 40, 66-94.

DAVIES, R.W. (1968) Police Work in Roman Time, *History Today*,18, 700-707.

DAVIES, R.W. (1969) Joining the Roman Army, *Bonner Jahrbücher* 169, 208-232.

DAVIES, R.W. (1974) The Daily Life of the Roman Soldier under the Principate, *ANRW* II,1, 299-338.

DAWSON, D. (1996) *The Origins of Western Warfare. Militarism and Morality in the Ancient World*, Boulder y Oxford.

DELEHAYE, H. (1909) *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris (N.York 1975).

DELEHAYE, H. (1912) Saints de Thrace et de Mésie, *AB* 31, 161-300.

DELEHAYE, H. (1913) Le culte des Quatre Couronnés à Rome, *AB* 32, 63-71.

DELEHAYE, H. (1920) Saint Martin et Sulpice Sévère, *AB* 38, 5-136.

DELEHAYE, H. (1921) *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas.

DELEHAYE, H. (1923) Les Actes de S. Marcel le centurion, *AB* 41, 257-87.

DELEHAYE, H. (1923) *Les martyrs d'Égypte*, Bruselas.

DELEHAYE, H. (1927) *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruselas (reproducción anastática de 1954).

DELEHAYE, H. (1933) *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas (1ª ed. de 1912).

DELEHAYE, H. (1934) *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruselas.

DELEHAYE, H. (1936) Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique, *AB* 54, 265-315.

DELEHAYE, H. (1955) *Les légendes hagiographiques*, Bruselas (IVe edition, augmentée d'une notice de l'auteur par Paul PEETER). Versión inglesa: *The Legends of the Saints*, Nueva York 1962.

DELEHAYE, H. (1959) *L'oeuvre des bollandistes à travers trois siècles. 1615-1915*, Bruselas.

DELEHAYE, H. (1966) La persécution dans l'armée sous Dioclétien, en *Mélanges d'Historiographie grecque et latine*, Bruselas (original de 1921), 256-268.

DELEHAYE, H. (1966) Le refus de servir et l'Église primitive, en *Mélanges d'Historiographie grecque et latine*, Bruselas, 379-83.

DELEHAYE, H. (1966) La vie grecque de saint Martin, en *Mélanges d'Historiographie grecque et latine*, Bruselas, 403-407.

DELTOMBE, F. (1986) De Tertullien à Lactance: l'objection de conscience des chrétiens au 3ème siècle, en *L'attitude des premiers chrétiens face au service militaire*, Massy-Villaine, 16-36.

DEMOUGEOT, E. (1961) *Paganus*, Mithra et Tertullien, *Texte und Untersuchungen*, 354-365.

DEMOUGEOT, E. (1979) *La formation de l'Europe et les invasions barbares II: de l'avènement de Dioclétien (284) à l'occupation germanique de l'empire romain d'occident (début du Ve siècle)*, Paris.

DIESNER, H.J. (1963), Die Laufbahn des comes Africae Bonifatius und seine Beziehungen zu Augustin, en *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, Berlin, 100-126.

DIESNER, H.J. (1971) Kirche und Staat im ausgehenden vierten Jahrhundert: Ambrosius von Mailand, en KLEIN, R. (ed.), *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt, 415-54.

DÍEZ MACHO, A. (ed.) (1984) *Apócrifos del Antiguo Testamento I. Introducción general*, Madrid.

DiMAIO, M. ZEUGE, J. y ZOTOV, N. (1988) *Ambiguitas Constantiniana*: The *Caeleste Signum Dei* of Constantine the Great, *Byzantion*, 58, 333-360.

DINKLER, E. (1992) *Eirene*. The Early Christian Concept of Peace, en YODER y SWARTLEY (edd.), 164-212.

DOERRIES, H., *Constantine the Great*, New York 1972 (traducción inglesa de R.H.Bainton).

DOLBEAU, F. (1972) A propos du texte de la «Passio Marcelli Centurionis», *AB* 90 (1972), 329-35.

DÖLGER, F.J. (1930) Sacramentum Militiae. Das Kennmal der Soldaten, Waffenschmiede und Wasserwächter nach Texten frühchristlicher Literatur, *Antike und Christentum* 2, 268-80.

DOMASZEWSKI, A. von (1894) Das Regenwunder der Marc Aurel-Säule, *Rheinisches Museum für Philologie* 49, 612-619.

DOMASZEWSKI, A.von (1895) Die Religion des römischen Heeres, *Westdeutsche Zeitscrift für Geschichte und Kunst* 14, 1-124 (=*Aufsätze zur römischen Heeresgeschichte*, Darmstadt, 1972, 81-209).

DOMASZEWSKI, A.von (1981) *Die Rangordnung des römischen Heeres*, Köln (reedición con Prólogo de E. Birley e introducción de B. Dobson).

D'ORS, A. (1947) *Tres temas de la guerra antigua*, Madrid

DOYLE, M.W. (1986) *Empires*, Cornell U.P.

DRAKE H.A. (1979) *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennal Orations*, Berkeley.

DRAKE, H.A. (1988) What Eusebius Knew: the Genesis of the *Vita Constantini*, *Classical Philology* 83, 20-38.

DREXLER, H. (1959) *Iustum Bellum*, *Rheinisches Museum* 102, 97-140.

DUCHESNE, L. (1911) *Los seis primeros siglos de la Iglesia*, Barcelona.

DUCHESNE, L. (1911a) Le culte romain des Quatre Couronnés,*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*. 31, 231-246.

DUDDEN, F.H. (1935) *The Life and Times of St.Ambrose*, Oxford.

DUPONT, C. (1975) Guerre et paix dans l'empire romain de 312 à 565 après Jésus-Christ, *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 22, 189-222.

DUPRAZ, L. (1961) *Les Passions de S. Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée prédioclétienne (260-286) et des canonisations tardives de la fin du IV siècle*, Friburgo.

DURRY, M. (1938) *Les cohortes prétoriennes*, Paris (reedición, 1968).

DURRY, M. (1949) Le Christianisme dans les cohortes prétoriennes, en *Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, Bruxelles, 85-90.

DURST, M. (1988) Christen als römische Magistrate um 200. Das Zeugnis des Kaisers Septimius Severus für Christen aus Senatorenstand (Tertullian, *Ad Sacapulam* 4,6), *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31, 91-126.

DWANE, S. (1987) Early Christians and the Problem of War, *Theology and Violence. The South African Debate*, Gran Rapids 1987, 133-146.

EGER, H. (1938) Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Cäsarea,*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 38, 97-115.

ELSTER, W.L. (1986) The New Law of Christ and Early Christian Pacifism, en SWARTLEY (ed.), 108-129.

ELTON, H. (1996) *Warfare in Roman Europe AD. 350-425*, Oxford.

EPPSTEIN, J. (1935) *The Catholic Tradition of the Law of Nations*, Londres.

EVANS, R.F. (1976) On the Problem of Church and Empire in Tertullian's *Apologeticum*, *Studia Patristica* 14, 21-36.

FABRE, P. (1949) *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris.

FARINA, R. (1966) *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich.

FAVEZ, C. (1932) L'épisode de l'invention de la croix dans l'oraison funèbre de Théodose par Saint Ambroise, *REL* 10, 423-29.

FEARS, J.R. (1981) The Theology of Victory at Rome: Approaches and Problems, *ANRW* 17,2, 736-826.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (1988) Celso, la religión y la defensa del Estado, I *Congreso Peninsular de Hisoria Antigua*, Santiago de Compostela, vol. III, 235-248.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (1997) Conflicto arriano y compromiso politico en el episcopado latino el Bajo Imperio, en MORFAKIDIS, M. y ALGANZA, M. (eds.), *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada, 221-248.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (1997b) Cristianismo primitivo y milicia en la historiografía del siglo XX, en PRESEDO, F.J. y otros (eds), *XAIPE. Homenaje al Profesor Fernando Gascó*, Sevilla, 513-526.

FERRUA, A. (1942) *Epigrammata Damasiana*, Ciudad del Vaticano.

FILORAMO, G. y RODA, S. (1992)*Cristianesimo e società antica*, Roma-Bari.

FINK, R.O. (1971) *Roman Military Records on Papyrus*, Cleveland. (Monographs of the American Philological Association 26).

FINK, R.O., HOEY, A.S. y SNYDER, W.F. (1940) The Feriale Duranum, *Yale Classical Studies* 7, 1-222.

FINLEY, M.I. (ed.) (1981) *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid.

FOGOLARI, G. (1978) Concordia paleocristiana, en AA.VV., *Iulia Concordia dall'età romana all'età moderna*, Treviso, 183-207.

FONTAINE, J. (1961) Vérité et fiction dans la chronologie de la *Vita Martini*, en *Martin et son temps*, Roma, 189-236.

FONTAINE, J. (1963) Sulpice-Sevère a-t-il travesti saint Martin de Tours en martyr militaire, *AB* 81, 31-58.

FONTAINE, J. (1965) Los cristianos y el servicio militar en la Antigüedad, *Concilium* 7, 118-131.

FONTAINE, J. (1967/1968/1969) Introducción y comentario a *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, 3 vols. Paris (*SCh*, 133-135)

FONTAINE, J. (1977) Chrétiens et barbares: un aspect éclairant du débat entre Tertullien et la cité romaine, *Romanobarbarica* 2, 27-57.

FONTAINE, J. (1980) Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IVe siècle: l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien, *Augustinianum* 20, 141-171 (reproducido en IDEM, *Etudes sur la poésie latine tardive*, Paris 1981, 331-61).

FORBES, C.A. (1960) Firmicus Maternus and the Secular Arm, *The Classical Journal* 55, 146-150.

FORLATI TAMARO, B. (1978) Concordia paleocristiana, en AA.VV., *Iulia Concordia dall'età romana all'età moderna*, Treviso, 143-182.

FORNI, G. (1953) *Il reclutamento delle legioni da Augusto a Diocleziano*, Milano-Roma (recensión crítica de J.F. Gilliam en *Roman Army Papers*, Amsterdam 1986).

FORNI, G. (1974) Estrazione etnica e sociale dei soldati delle legioni nei primi tre secoli dell'impero, *ANRW* II,1, 339-91.

FORNI, G. (1977) Esperienze militari nel mondo romano, en *Nuove questioni di Storia Antica*, Milán 1977, 815-885.

FORTINA, M. (1959) La politica religiosa dell'imperatore Licinio, *Rivista di Studi Classici* 7, 245-265; 8 (1960), 3-23.

FOWDEN, E.K. (1999) *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley.

FOWDEN, G. (1987) Pagan Versions of the Rain Miracle of A.D. 172, *Historia*, 36, 83-95.

FOWDEN, G. (1993) *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton.

FOX, R.J. (1967) Origins of Pacifism in Early Christianity, *The American Ecclesiastical Review* 157, 1-11.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1909) I SS. Nereo ed Achileo nell'epigramma damasiano, *Note Agiografiche* 3, *Studi e Testi* 22, 43-55.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1909a) Attorno al più antico testo del Martyrium S.Theodori tironis, *Note Agiografiche* 3, *Studi e Testi* 22, 91-107.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1912) I Santi Quattro, *Note Agiografiche* 4, *Studi e Testi* 24, 57-66.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1912) I SS. Marciano e Nicandro d'Egitto e gli omonimi di Mesia, *Note Agiografiche* 4, *Studi e Testi* 24, 111-157.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1912) La Passio S.Theagenis, *Note Agiografiche* 4, *Studi e Testi* 24, 161-185.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1928) I Santi Quaranta Martiri di Sebastia, *Note Agiografiche* 7, *Studi e Testi* 49, 155-184.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1935) S. Fabio Vessillifero, *Note Agiografiche* 8, *Studi e Testi* 65, 101-113.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1935a) S. Genesio di Arelate, S. Ferreolo di Vienna, S. Giuliano di Brivas, *Note Agiografiche* 8, *Studi e Testi*, 65, 203-229.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1935b) Sopra alcuni passi del *De corona* di Tertulliano, *Note Agiografiche* 8, *Studi e Testi* 65, 355-386.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1953) I ss. Gioventino e Massimino, *Note Agiografiche* 9, *Studi e Testi* 175, 167-200.

FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1953a) *Constantiniana*, Ciudad del Vaticano.

FRANK, R.I. (1969) *Scholae Palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire*, Roma.

FRANKEMÖLLE, H. (1992) Peace and the Sword in the New Testament. en YODER y SWARTLEY (eds.), 213-33.

FREDOUILLE, J.C. (1984) Tertullien et l'Empire, *Recherches Augustiniennes* 19, 111-31.

FREDOUILLE, J.C. (1984a) Argumentation et rhétorique dans le *De corona* di Tertulliano, *Museum Helveticum* 41, 96-116.

FREDRIKSEN, P. (1992) *De Jésus aux Christs. Les origines des représentations de Jésus dans le Nouveau Testament.* Paris.

FREND, W.H.C. (1952) *The Donatist Church.* Oxford (3ª ed. 1985).

FREND, W.H.C. (1954) The Gnostic Sects and the Roman Empire, *The Journal of Ecclesiastical History*, 5, 25-37 (= Idem, 1976, II).

FREND, W.H.C. (1965) *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford (Nueva York 1967). Recensión crítica de F.Millar (*JRS* 56, 1966, 231-6), y G.E.M. de Ste Croix (*JThS*, 18, 1967, 217-21).

FREND, W.H.C. (1969) Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire, *JRS* 59, 1-11.

FREND, W.H.C. (1974) The Two Worlds of Paulinus of Nola, en BINNS, J.W. (ed.) *Latin Literature of the Fourth Century*, Londres, 100-133.

FREND, W.H.C. (1976) *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Londres.

FREND, W.H.C. (1980) The Cult of the Military Saints in Christian Nubia, en IDEM, *Town and Country in the Early Christian Centuries*, Londres, 155-63.

FREND, W.H.C. (1981) El fracaso de las persecuciones en el Imperio romano, en FINLEY, M.I. (ed.) *Estudios sobre Historia Antigua*, Madrid, 289-314.

FREND, W.H.C. (1986) *The Rise of Christianity*, Londres (recensión crítica de E.D. Hunt en *JRS* 76, 1986, 301-2).

FREUDENBERGER, R. (1970) Der Anlass zu Tertullians Schrift *De corona militis*, *Historia* 19, 579-592.

FRICKEL, J. (1977) Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma, en *Ricerche su Ippolito*, Roma, 137-149.

FRIESEN, J. (1986) War and Peace in the Patristic Age, en SWARTLEY (ed.), 130-154.

FRITZ, G. (1941) Service militaire, en *Dictionnaire de Théologie Catholique* 14/2, 1972-81.

FROLOW, A. (1961) *La relique de la vraie croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris

FUCHS, H. (1926)*Agustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum 19ten Buch des Civitas Dei*, Berlin.

GABBA, E. (1962) L'Apologia di Melitone da Sardis, *Critica Storica* 1, 469-482.

GABBA, E. (1974) Considerazioni sugli ordinamenti militari del tardo impero, en IDEM, *Per la storia dell'esercito romano in etá imperiale*, Bolonia, 43-74.

GABBA, E. (1974a) I cristiani nell'esercito romano del quarto secolo d.C., en *Ibidem*, 75-109.

GABBA, E. (1982) I cristianesimo dei militari, *Mondo classico e cristianesimo*, Roma, 45-9.

GÁBRIS, K. (1977) The Question of Militarism at the Time of the Apostolic Fathers, *Communio Viatorum* 20, 227-232.

GAGÉ, J. (1933) La victoire impériale dans l'Empire Chrétien, *RHPhR* 13, 370-400.

GAGÉ, J. (1933a) La théologie de la victoire impériale, *RH* 171, 1-44.

GAGÉ, J. (1951) Le *signum* astrologique de Constantin et le millénarisme de *Roma aeterna*, *RHPhR* 31, 181-223.

GAGÉ, J. (1972) Le paganisme impérial à la recherche d'une théologie vers le milieu du IIIe siècle, *Geistes und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, NR 12, Mainz, 587-604.

GAGER, J.G. (1975) *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Princeton.

GAIFFIER, B. de (1942) L'*elogium* dans la passion de S.Marcel le centurion, *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)*, 16, 127-136.

GAIFFIER, B. de (1943) S. Marcel de Tanger ou de Léon? Evolution d'une légende, *AB* 61, 116-139.

GAIFFIER, B. de (1954) La lecture des Actes de martyrs dans la prière liturgique en occident: A propos du passionnaire hispanique, *AB* 72, 134-166.

GAIFFIER, B. de (1956) *Sub Iuliano Apostata* dans le martyrologe romain, *AB* 74, 5-49.

GAIFFIER, B. de (1957) Réflexions sur les origines du culte des martyrs, *La Maison-Dieu* 52, 19-43.

GAIFFIER, B. de (1957a) Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques, *AB* 75, 17-46.

GAIFFIER, B. de (1969) A propos de S. Marcel le centurion, *Archivos Leoneses* 23, 13-23.

GAIFFIER, B. de (1970) Un nouveau témoin de la passion de S. Marcel le centurion, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 43, 93-96.

GARBINI, G. (1988) *History and Ideology in Ancient Israel*, Londres.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1993) Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán, en GARCÍA MARTÍNEZ, F. y TREBOLLE BARRERA, J. (eds), *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, 187-222.

GARCÍA PELAYO, M. (1959) *El Reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las formas políticas de la Alta Edad Media*, Madrid (reproducido en IDEM, *Los mitos políticos*, Madrid 1981, 153-351).

GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966) *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid.

GARCÍA VILLADA, Z. (1929) *Historia eclesiástica de España*, Madrid.

GARLAN, Y. (1972) *La guerre dans l'Antiquité*, Paris.

GARNSEY, P. (1970) *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*. Oxford.

GARZYA, A. (1995) Una testimonianza tra due mondi: Sinesio di Cirene, en CONSOLINO (ed.), 141-148.

GASPARY, G.E. (1979) *Politics and Exegesis: Origen and the Two Swords*. Berkeley y Londres.

GAUDEMET, J. (1958) *L'Eglise dans l'Empire romain (IVe-Ve siècles)*, Paris.

GAUDEMET, J. (1976) Droit séculier et droit de l'Eglise chez Ambroise, en *Ambrosius episcopus. Cong. int. di studi ambrosiani nel XVI cent. dell'elevazione di sant'Ambrogio alla cattedra episcopale*, Milano, Vol. I, 286-315.

GENOT-BISMUTH, J. (1981) Pacifisme pharisien et sublimation de l'idée de guerre aux origines du Rabbinisme. *Études théologiques et religieuses* 56, 73-89.

GERO, S. (1970) Miles Gloriosus: The Christian and the Military Service according to Tertullien, *Church History* 39, 285-298.

GHEYN, van den (1895) Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi, *AB* 14, 375-395.

GIARDINA, A. (1983) Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda antichità e medioevo, *Athenaeum* 61, 374-89.

GIBBON, E. (1984), *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Barcelona (original inglés de 1776 ss.).

GIESEN, H. (1996) Das Römische Reich im Spiegel der Johannes-Apokalypse, *ANRW* II, 26,3, 2501-2614.

GIET, S. (1941) *Les idées et l'action sociale de Saint Basile*, Paris.

GIGLI, G. (1947) Forme di reclutamento militare durante il basso impero, *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei* 2, 268-289.

GILLIAM, J.F. (1954) The Roman Militare Feriale, *HThR* 47, 183-196 (=*Roman Army Papers*, Amsterdam 1986, 65-68).

GIRARDET, M. (1977) Kaiser Konstantius II als Episcopus Episcoporum, *Historia* 26, 95-128.

GIUFFRÉ, V. (1974) *La letteratura «de re militaris». Appunti per una storia degli ordinamenti militari*, Nápoles.

GIUFFRÉ, V. (1980) *Diritto militare dei romani*, Bolonia.

GIUFFRÉ, V. (1983) *«Iura» e «Arma». In torno al VII libro del Codice Teodosiano»*, Nápoles

GIUFFRIDA, C. (1985) *Disciplina Romanorum*. Dall'Epitoma di Vegezio allo estrategikón dello Pseudo-Mauricius, en *Le trasformazioni della cultura nella tarda Antichità*, Catania, II, 837-60.

GOEDECKE, M. (1987) *Geschichte als Mythos. Eusebs Kirchengeschichte*, Peter Lang.

GOLLWITZER, H. (1960) Krieg und Christentum, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* IV (Tübingen), 66-74.

GOPPELT, L. (1972) La pace di Gesù e la pace di Augusto, en *Vita e Pensiero* 54/6, 27-35.

GORRINGE, T. (1998) Political Readings of Scripture, en BARTON, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge UP. 67-80.

GOTTLIEB, G. (1973) *Ambrosius von Mailand und Kaiser Gratian*, Göttingen.

GRACIE, D.M. (1981) Introducción a HARNACK, A., *Militia Christi*, 9-22.

GRANT, R.M. (1980) War -Just, Holy, Unjust- in Hellenistic and Early Christian Thought, *Augustinianum* 20, 173-189 (reproducido en IDEM, *Christian Beginnings: Apocaypse to History*, London 1983, X).

GRANT, R.M. (1988) Gnosticismo, Marción, Orígenes, en TOYNBEE, A. (ed.) *El crisol del cristianismo*, Madrid, 462-491.

GREENSLADE, S.L. (1954) *Church and State from Constantine to Theodosius*, Londres.

GREGO, I. (1984) Aspirazione universale alla pace nella Città di Dio di S. Agostino, *Asprenas* 31, 55-73.

GRÉGOIRE, H. (1927-1928) L'étymologie de *Labarum*, *Byzantion* 4, 477-482.

GRÉGOIRE, H. (1930-1931) La conversion de Constantin, *Revue de l'Université de Bruxelles* 36, 231-272.

GRÉGOIRE, H. (1932) La statue de Constantin et le signe de la croix, *L'Antiquité Classique* 1, 135-43.

GRÉGOIRE, H. (1935) Réponse à M. Palanque, *Byzantion* 10, 616-619.

GRÉGOIRE, H. (1937) Sainte Salsa, roman épigraphique, *Byzantion* 12, 212-234.

GRÉGOIRE, H. (1937a) Encore l'étymologie de *Labarum*, *Byzantion* 12, 277-281.

GRÉGOIRE, H. (1938) Eusèbe n'est pas l'auteur de la Vita Constantini dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas «converti» en 312, *Byzantion* 13, 561-583.

GRÉGOIRE, H. (1938a) About Licinius' Fiscal and Religious Policy, *Byzantion* 13, 551-560.

GRÉGOIRE, H. (1938b) Note sur l'Edit de tolérance de l'empereur Gallien: politique orientale, politique chrétienne, *Byzantion* 13, 587-8.

GRÉGOIRE, H. (1939) La vision de Constantin «liquidée», *Byzantion* 14, 341-351.

GRÉGOIRE, H. (1953) L'authenticité et l'historicité de la Vita Constantini attribuée à Eusèbe de Césarée, *Bulletin de la Classe des Lettres et de Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique* 39, 462-479.

GRÉGOIRE, H. (1964) *Les persécutions dans l'empire romain*, Bruselas (2ª ed. revisada).

GRELLE, F. (1964a) «Obsequium temonariorum» e «munus temonis», *Labeo* 10, 7-23.

GROSSE, R. (1920) *Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung*, Berlín.

GROSSE, R. (1924) Labarum, *RE*, XII,1, 240-242.

GRUEN, E.S. (1985) Augustus and the Ideology of War and Peace, en WINKES, R. (ed.), *The Age of Augustus. Interdisciplinary Conference held at Brown University (1982)*, Lovaina, 51-72.

GUEVARA, H. (1985) *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid.

GUEY, J. (1948) La date de la pluie miraculeuse (172 après J.-C.) et la colonne Aurélienne I-II, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 60, 105-127.

GUEY, J. (1949) La date de la pluie miraculeuse (172 après J.-C.) et la colonne Aurélienne III-IV, *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, 61, 93-118.

GUEY, J. (1948) Encore la pluie miraculeuse. Mage et Dieu, *Revue de Philologie* 22, 16-62.

GUIGNEBERT, C. (1901) *Tertullien. Étude sur les sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris.

GUIGNEBERT, C. (1983) *El cristianismo antiguo*, México (original francés de 1921).

GURRUCHAGA, M. (1994) Introducción y notas a *Eusebio de Cesarea, Vida de Constantino*, Madrid.

HAGENDAHL, H. (1958) *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers*, Göteborg.

HAGENDAHL, H. (1967) *Augustine and the Latin Classics*. Göteborg.

HALDON, J. (1993) Military Service, Military Lands and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations, *Dumbarton Oaks Papers* 47, 1-67.

HALKIN, F. (1963) L'Apologie du martyr Philéas de Thmuis (Papyrus Bodmer, XX) et les Actes latins de Philéas et de Philoromos, *AB* 81, 5-27.

HALKIN, F. (1963) Une passion inédite de Corneille le centurion?, *AB* 81, 28-30.

HALKIN, F. (1983) La passion ancienne de S. Callistrate, *Byzantion*, 53, 233-249.

HARNACK, A. (1886) *History of Dogma*, Londres, 7 vols.

HARNACK, A. (1894) Die Quelle der Berichte über das Regenwunder im Feldzuge Marc Aurel's gegen die Quaden, *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 36,2, pp. 835-882 (=*Kleine Schriften zur Alten Geschichte*, Leipzig 1980, 186-233).

HARNACK, A. (1893-1904), *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 3 vols. (reimpresión, 1958).

HARNACK, A. (1897 y 1904), *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 2 vols. (= 2 vols. finales de la obra citada anteriormente).

HARNACK, A. (1981), *Militia Christi. The Christian Religion and the Military in the First Three Centuries*, Philadelphia (original alemán de 1905: *Militia Christi. Die christliche Religion and der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen. Reeditado en Darmstadt 1963).

HARNACK, A. (1986) *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, Cosenza (original alemán de 1902; 4ª edición alemana, Leipzig 1924).

HARRIS, M. (1993) *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Madrid.

HARTIGAN, R.S. (1982) *The Forgotten Victim. A History of the Civilian*, Chicago.

HATT, J-J. (1950) La vision de Constantin au sanctuarie de Grand et l'origine celtique du labarum, *Latomus* 9, 427-436.

HEATHER, P. (1988) The Anti-Scythian Tirade of Synesius' *De Regno*, *Phoenix* 42, 152-72.

HEATHER, P. (1991) *Goths and Romans 332-489*, Oxford.

HEERING, G.J. (1930) *The Fall of Christianity. A Study of Christianity, the State, and War*, Londres (original holandés de 1928).

HEIM, F. (1974) Le thème de la «Victoire sans combat», en *Ambroise de Milan, XVIe centenaire de son élection épiscopale*, Paris, 267-281.

HEIM, F. (1978) L'influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire, en FONTAINE, J. y PERRIN M. (eds.), *Lactance et son temps*, Paris, 55-74.

HEIM, F. (1991) *Virtus. Idéologie politique et croyances religieuses au IVe siècle*, Berna.

HEIM, F. (1992) *La théologie de la victoire. De Constantin à Théodose*, Paris.

HEINTZ, J.G. (1981) Idéologie et institutions de la «guerre sainte» chez les hébreux et dans le monde sémitique ambiant. Bibliographie. *Études théologiques et religieuses* 56, 39-45.

HELGELAND, J. (1973) *Christians and Military Service, A.D. 173-337*, Ph.D. diss. University of Chicago.

HELGELAND, J. (1974) Christians and the Roman Army, A.D. 173-337, *Church History* 43, 149-163 y 200.

HELGELAND, J. (1978) Roman Army Religion, *ANRW* II,16, 2, pp. 1470-1505.

HELGELAND, J. (1979) Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine, *ANRW* II, 23,1, pp. 724-834.

HELGELAND, J. (1986) The Early Church and War: the Sociology of Idolatry, en REID, Ch.J. (ed.),*Peace in a Nuclear Age: the Bishops' Pastoral Letter in Perspective*, Washington, 34-47.

HELGELAND, J., DALY, R.J. y BURNS, J.P. (1987) *Christians and the Military. The Early Experience*, Londres.

HENGEL, M. (1973) *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris (versión castellana, Madrid, 1971).

HENGEL, M. (1976) *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n.Chr.*, Leiden-Colonia.

HERVAL, R. (1966) *Origines chrétiennes. De la IIe Lyonnaise gallo-romaine à la Normandie ducale (IVe-XIe siècles). Avec le texte complet et traduction intégrale du De laude sanctorum de saint Victrice (396)*, Paris.

HOEY, A.S. (1939) Official Policy towards Oriental Cults in the Roman Army, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 70, 456-81.

HOFFMANN, D. (1963) Die spätrömischen Soldatengrabschriften von Concordia, *Museum Helveticum*, 20, 22-57.

HOMO, L. (1931) *Les empereurs romains et le Christianisme*, Paris.

HOMO, L. (1961) *El imperio romano. El gobierno del mundo, la defensa del mundo, la explotación del mundo*, Madrid.

HORNUS, J.-M. (1958) Étude sur la pensée politique de Tertullien, *RHPhR* 38, 1-38.

HORNUS, J.-M. (1960) *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Ginebra (versión inglesa ampliada: *It is not lawful for me to fight: Early Christian Attitudes toward War, Violence, and the State*, Scotdale, Pa.: Herald Press 1980).

HORNUS, J.-M. (1960a) L'excommunication des militaires dans la discipline chrétienne, *Communio Viatorum* 3, 41-60.

HORNUS, J.-M. (1973) Les inscriptions funéraires militaires chrétiennes anciennes, *Archiv für Papyrusforschung* 22, 223-228.

HUNT, E.D. (1981) The Traffic in Relics: Some Late Roman Evidence, en HACKEL, S. (ed.), *The Byzantine Saint*, Londres, 171-180.

HUNT, E.D. (1985) Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus, *The Classical Quarterly*, 35, 186-200.

ISAAC, B. (1990) *The Limits of Empire. The Roman Army in the East*, Oxford (recensión crítica de C.R. Whittaker en *TLS*, 22 marzo 1991).

ISICHEI, E.A., *Political Thinking and Social Experience: Some Christian Interpretations of the Roman Empire from Tertullien to Salvian*, University of Canterbury, Christ Church, NZ, 1964.

JAEGER, W. (1971) *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México.

JAUBERT, A. (1964) Les sources de la conception militaire de l'Église en 1Clem. 37. *Vigiliae Christianae* 18, 74-84.

JOBLIN, J. (1990) *La Iglesia y la guerra. Conciencia, violencia y poder*, Barcelona.

JOHNSON, J.T. (1981) *Just War Tradition and the Restraint of War: a Moral and Historical Inquiry*, Princeton.

JOHNSON, J.T. (1987) *The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Culture*, Princeton.

JONES, A.H.M. (1953) Military Chaplains in the Roman Army, *HThR* 46, 239-40.

JONES, A.H.M. (1964) *The Later Roman Empire, 284-602: A Social, Economic, and Administrative Survey*, Oxford.

JONES, A.H.M. (1972) *Constantine and the Conversion of Europe*, Londres.

JONES, A.H.M. (1989) El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo, en MOMIGLIANO (ed.), 31-52.

JONES, A.H.M., MARTINDALE, J.R. y MORRIS J. (1971) *The Prosopography of the Later Roman Empire I, A.D. 260-395*, Cambridge U.P.

JONES, A.H.M. y SKEAT, T.C. (1954) Notes on the Genuinenes of the Constantinian Documents in Eusebius' Life of Constantine, *Journal of Ecclesiastical History* 5, 196-200 (reproducido en JONES A.H.M., *The Roman Economy*, 257-262).

JONES, G.H. (1975) «Holy War» or «Yahweh War»? *VT* 25, 642-658.

JONES, G.H. (1989) The Concept of Holy War, en CLEMENTS, R.E (ed.), *The World of Ancient Israel. Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, 299-321.

JOURJON, M. (1955) Sarcina. Un mot cher à l'évêque d'Hippone, *Recherches de Science Religieuse* 18, 258-62.

JULLIAN, C. (1920) Notes gallo-romaines. LXXXV. Questions hagiographiques: la légion thébaine, *REA* 22, 41-47.

JULLIAN, C. (1920a) Notes gallo-romaines. LXXXVI. *Castrum Bagaudarum*. Les origines de Saint-Maur-des-Fossés, *REA* 22, 107-117.

JULLIAN, C. (1923) Remarques critiques sur la vie et l'oeuvre de Saint Martin, *REA* 25, 234-250.

JUSTER, J. (1914) *Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, 2 vols. Paris.

KARLIN-HAYTER, P. (1991) Passio of the XL Martyrs of Sebasteia. The Greek Tradition: The Earliest Account (BHG 1201), *AB* 109, 249-304.

KARPP, H. (1957) Die Stellung der Alten Kirche zu Kriegdienst und Krieg, *Evangelische Theologie* 17, 496-515.

KERTESZ, G. (1989) *Christians, War and Peace: a Historical Survey from the First Century to 1985*, Santa Lucía.

KIDNER, D. (1985) Old Testament Perspectives on War. *The Evangelical Quarterly*, 57, 99-111.

KLAUSER, Th. (1973) Sind der christlichen Oberschricht seit Mark Aurel die höheren Posten im Heer und in der Verwaltung zugänglish gemacht worden?, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 16, 60-66.

KLEIN, R. (1968) *Tertullian und das römische Reich*, Heidelberg.

KLINGMÜLLER, (1920) Sacramentun, en *RE* IA, 2, 1667-1674.

KNIPFING, J.R. (1922) The Edict of Galerius (311 A.D.) Reconsidered, *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 1, 693-705.

KOESTER, H. (1988) *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*, Salamanca.

KOLB, F. (1988) La ideologia tetrarchica e la politica religiosa di Diocleziano, en BONAMENTE y NESTORI (eds.), 17-44.

KOPECEK, Th.A. (1974) The Capadocian Fathers and Civic Patriotism, *Church History* 43, 293-303.

KRAFT, K. (1954-1955) Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogram auf dem Helm, *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, 151-178.

LACOMBRADE, C. (1951) *Synésios de Cyrène. Hellène et chrétien*, Paris.

LANATA, G. (1972) Gli atti del processo contro il centurione Marcello, *Byzantion* 42, 509-522.

LANATA, G. (1973) *Gli Atti dei martiri come documenti processuali*, Milán.

LASSERRE, J. (1953) *La guerre et l'Evangile*, Paris (traducción inglesa, *War and the Gospel*, Londres 1963).

LASSERRE, J. (1965) *Les chrétiens et la violence*, Paris.

LASSERRE, J. (1985) Non-Violence et Ancien Testament, en AA.VV. *Non-Violence et Ancien Testament*, Paris, 3-9.

LASSERRE, J. (1986) Deux longueurs d'onde, en *L'attitude des premiers chrétiens face au service militaire*, Massy-Villaine, 108-111.

LAZZATI, G. (1956) *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turín.

LE BLANT, E. (1869) *Manuel d'épigraphie chrétienne*, Paris.

LE BOHEC, Y. (1992) Tertullien, *De Corona* 1: Carthage ou Lambèse? *Revue des Études Augustiniennes*, 38, 6-18.

LE BONNIEC, H. (1969), Aspects religieux de la guerre à Rome, en BRISSON, J.P. (ed.), *Problèmes*, 101-115.

LE NAIN DE TILLEMONT (1695) *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 15 vols. Paris (Venecia, 1732).

LEBRETON, J. y ZEILLER, J. (1976) *La Iglesia en la penumbra*, en FLICHE, A. y MARTIN, V. (eds) *Historia de la Iglesia* II, Valencia.

LECLERCQ, H. (1907) La répugnance au service militaire, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 1,1,, cols. 294-296.

LECLERCQ, H. (1923) Fulminata (Legio XII), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 5,2, col. 2692-2703.

LECLERCQ, H. (1933) Militarisme, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* 11, col. 1108-81.

LEE, A.D. (1998) The Army, en *CAH* 13, 211-237.

LEENHARDT, F.-J. (1930) Le Christianisme primitif et la guerre, en *Christianisme social* 43, 331-337.

LENOX-CONYNGHAM, A. (1982) The Judgement of Ambrose de Bishop on Ambrose the Roman Governor, *Studia Patristica* 17, 62-65.

LEONARDI, G. (1980) La violenza ci interpella. La risposta del Vangelo e delle prime comunità cristiane, *Studia Patavina* 27, 77-106.

LEROY, W. (1973) The Just War and the Crusade: Antitheses or Analogies?, *The Monist* 57, 584-594.

LETTICH, G. (1983) *Le Iscrizioni sepolcrali tardoantiche di Concordia*. Trieste (con un Prefacio y relación bibliográfica a cargo de Pietro Zovatto).

LIEBENAM, Exercitus, *RE* VI,2 (1909), cols. 1589-1679.

LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. (1985) Synesius and Municipal Politics of Cyrenaica in the Fifth Century AD, *Byzantion* 55, 146-164.

LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. (1986) Why did Synesius Become Bishop of Ptolemais?, *Byzantion* 56 (1986), 180-195.

LIEBESCHUETZ, J.H.W.G. (1998) *Barbarians and Bishops. Army, Church and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*, Oxford.

LIND, M.C. (1980), *YAHWEH is a Warrior. The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Herald Press (recensión crítica de A.Kreider en AA. VV. *Non-Violence et Ancien Testament*, Paris, 81-84).

LINDER, A. (1987) *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit.

LINGEN, A. van der (1990) *Les guerres de Yahvé. L'implication de YHWH dans les guerres d'Israël selon les livres historiques de l'Ancien Testament*, Paris.

LINSKENS, J. (1983) Un'interpretazione pacifista della pace nel discorso della montagna? *Concilium* 4, 42-59.

LIZZI, R. (1987) *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d.C.)*, Roma.

LODS, M. (1950) L'Église du IIIe siècle devant le service de l'Etat, *Bull. de la Fac. Libre de Théol. Protestante de Paris* 35, 13-26.

LOHFINK, N. (1990) *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento*, Bilbao.

LOPUSZANSKI, G. (1949) *Les Chrétiens dans l'armée romaine*, Bruselas (tesis mecanografiada).

LOPUSZANSKI, G. (1951) La police romaine et les chrétiens, *L'Antiquité Classique* 20, 5-46.

LUTTWAK, E.N. (1979) *The Grand Strategy of the Roman Empire from the First Century A.D. to the Third*, Baltimore-Londres.

MacCORMACK, S.G. (1981) *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley.

McCORMICK, M. (1990) *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge.

McLYNN, N.B. (1992) Christian Controversy and Violence in the Fourth Century, *Kodai* 3, 15-44.

McLYNN, N.B. (1994) *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley.

MacMULLEN, R. (1963) *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge, Mass. Harvard U.P. (recensión de J.F. Gilliam en *Roman Army Papers*, Amsterdam 1986, y de J. Fontaine, en *REL* 41, 1963, 500-501).

MacMULLEN, R. (1967) *Enemies of the Roman Order. Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Londres. (reedición, 1992).

MacMULLEN, R. (1968) Constantine and the Miraculous, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9, 81-96.

MacMULLEN, R. (1984) The Legion as a Society, *Historia* 33, 440-56.

MacMULLEN, R. (1986) *Constantine*, Londres.

McNEILL, J.T. (1936) Ascetism Versus Militarism in the Middle Ages, *Church History* 5, 3-28.

MAGGIONI, B. (1980) La pace nell'Antico e Nuovo Testamento, en *Il problema degli armamenti*, Vita e Pensiero, 124 ss.

MANDEVILLE, B. (1971) *A Inquiry into the Origin of Honour and Usefulness of Christianity in War*, Londres (1ª edición de 1732).

MANN, M. (1991) *Las fuentes del poder social I*, Madrid.

MANTOVANI, M. (1990) *Bellum Iustum. Die Idee des gerechten Krieges in der römischer Kaiserzeit*, Berna.

MARKUS, R.A. (1970) *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge U.P.

MARKUS, R.A. (1983) Saint Augustine's Views on the «Just War», en SHELLS, W.J. (ed.), *The Church and War*, Studies in Church History 20, Oxford, 1-13 (= MARKUS, 1994, V).

MARKUS, R.A. (1989) Refusing to Bless the State: Prophetic Church and Secular State, en *God and Caesar: Church and State in the Britain of the 1990s, New Blackfriars 70*, Oxford, 372-379 (= MARKUS, 1994, IV).

MARKUS, R.A. (1994) *Sacred and Secular. Studies on Augustine and Latin Christianity*, Londres.

MARROU, H.-I. (1959) Autour du monogramme Constantinien, *Mélanges offerts à E. Gilson*, Toronto, 403-414 (= Idem, *Christiana tempora*, Roma, 1978, 239-250).

MARROU, H.-I. (1983) *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique*, Paris (reproduce la 4ª edición, de 1958).

MARROU, H.-I. (1989) Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino, en MOMIGLIANO (ed.), 145-170.

MARSHALL, H. (1985) New Testament Perspectives on War, *The Evangelical Quarterly*, 57, 115-32.

MARTIN, J.P. (1982) *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial*, Roma.

MARTIN, V. (1962) Abinnaeus and his Correspondents, en *The Abinnaeus Archive. Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II*, Oxford, 22-33.

MARTINDALE, J. (ed.) (1980) *The Prosopography of the Later Roman Empire II*, AD. 395-527, Cambridge U.P. *III A y B (AD 527-641)*, Cambridge U.P. 1992.

MARTÍNEZ DÍEZ, G. (1964) Valoración histórico-cristiana de la tortura judicial, *Miscelánea Comillas* 42, 5-42.

MARTINO, F. de (1975) *Storia della Costituzione Romana*, Nápoles.

MASAI, F. (1965) Pour une édition critique des Actes du centurion Marcel, *Byzantion* 35, 277-290.

MASAI, F. (1965a) Réflexions sur quelques acceptions remarquables dans les Actes de S. Marcel le centurion, *Vivarium* 3, 95-107.

MASAI, F. (1966) Mélectures d'abréviations romains dans les Actes du centurion Marcel, *Scriptorium* 20, 11-30.

MASCAUX, A. (1925) *Les martyrs militaires en Afrique à la fin du IIIe siècle*, Tesis mecanografiada, Fac. de Théol. Prot. de Paris.

MATTHEWS, J.F. (1975) *Western Aristocracies and Imperial Court. AD 364-425*, Oxford (recensión crítica de P.Wormald en *JRS* 66, 1976, 217-229).

MATTINGLY, H. (1955) *Christianity in the Roman Empire*, University of Otago, New Zealand.

MAURICE, J. (1911) *Numismatique Constantinienne*, I-II, Paris.

MAYMÓ I CAPDEVILA, P. (1996) Aspectos históricos de la *Passio Marcelli*. Algunas consideraciones sobre el contexto ideológico, *Cassiodorus* 2, 277-89.

MAYOL DE LUPÉ, J. (1939) Les Actes des Martyrs comme sources de renseignements pour le langage et les usages des IIe et IIIe siècles, *REL* 17 (1939), 90-104.

MAZZARINO, S. (1951) *Aspetti sociali del IV secolo*, Roma.

MAZZARINO, S. (1961) *El fin del mundo antiguo*, México.

MAZZARINO, S. (1980) *L'impero romano*, 3 vols. Roma-Bari.

MAZZARINO, S. (1989) *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma.

MEGIVEM, J.J. (1985) Early Christianity and Military Service, en *Perspectives in Religious Studies* (Macon, Georgia) 12,3, 175-183.

MELKO, M. y WEIGEL, R.D. (1981) *Peace in the Ancient World*, North Carolina.

MENGHELLI, R. (1960) *Fede cristiana e potere politico in Clemente Romano*, Bolonia.

MERCURELLI, C. (1939) Il sarcofago di un centurione pretoriano cristiano e la diffusione del cristianesimo nelle coorti pretorie, *Rivista di archeologia cristiana*, XVI, 73-99.

MERCATI, G. (1925-26) Per la storia dell'urna di S.Dasio martire, *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 4, 59-74 (= *Opere minori* IV, Ciudad del Vaticano, 1936, 318-336).

MERLI, D. (1967) Le «guerre di sterminio» nell'antichità orientale et biblica, *Bibbia e Oriente*, 9, 53-67.

MESLIN, M. (1964) Nationalisme, État et Religions à la fin du IVe siècle, *Archives de Sociologie des Religions*, 18, 3-20.

MESLIN, M. (1967) *Les Ariens d'Occident (335-430)*, Paris.

MICHEL, A. (1969) Les Lois de la guerre et les problèmes de l'impérialisme romain dans la philosophie de Cicéron, en BRISSON, J.P. (ed.), *Problèmes de la guerre à Rome*, Paris, 171-183.

MILLAR, F. (1977) *The Emperor in the Roman World*, Londres (reedición con el epílogo: «Afterword (1991): In the Footsteps of the Emperor»).

MILLAR, F. (1981) The World of the Golden Ass, *JRS* 71, 63-75.

MILLAR, F. (1983) Empire and City, Augustus to Julian: Obligations, Excuses and Status, *JRS* 73, 76-96.

MILLER, L.J. (1941) Military Service in the Infant Church, *The Jurist* (Washington) I,3, 255-264.

MILLER, P.D. (1967) El the Warrior, *HThR* 60, 411-431.

MILLER, P.D. (1973) *The Divine Warrior in Early Israel*, Cambridge, Mass.

MINN, H.R. (1941) Tertullien and War. Voices from the Early Church, *The Evangelical Quarterly* 13, 202-213.

MITCHELL, S. (1988) Maximinus and the Christians in A.D. 312: a New Latin Inscription, *JRS* 78, 105-124.

MOFFATT, J. (1918) War, en *Dictionary of the Apostolic Church* 2, N.York, 646-73.

MOFFATT, J. (1930) *Love in the New Testament*, New York.

MOLTHAGEN, J. (1975) *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen.

MOMIGLIANO, A. (ed.) (1989) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid.

MOMIGLIANO, A. (1996) *De paganos, judíos y cristianos*, México.

MOMMSEN, T. (1889) Das römische Militärwesen seit Diokletien, *Hermes* 24, 195-279 (=*Gesammelte Schriften* VI, Berlín 1910, 206-293).

MONCEAUX, P. (1901-1923) *Histoire littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 vols. Paris. Vol. I, 1901; vol. II, 1902; vol. III, 1905 (reedición, Bruselas 1963).

MONCEAUX, P. (1904) Étude critique sur la passio Tipasii Veterani, *Revue Archéologique* 4, 267-274.

MONCEAUX, P. (1913) Saint Augustin et la guerre, en *L'Eglise et la guerre*, Paris, 40-77.

MORALES, D. (1991) Los cristianos y el ejército en el siglo II según el Apologeticum de Tertuliano, X *Congreso de Profesores-Investigadores*, Sanlúcar de Barrameda, 99-107.

MORALES, D. (1992) La actitud ante el ejército en el *De Idololatria* de Tertuliano, *In Memoriam J. Cabrera Moreno*, Granada, 307-19.

MOREAU, J. (1953), Sur la vision de Constantin (312), *REA* 55, 307-333.

MOREAU, J. (1955) Zum Problem der *Vita Constantini*, *Historia* 4, 234-245.

MOREAU, J. (1956) *La persécution du Christianisme dans l'Empire romain*, Paris.

MOREAU, J. (1964), Notes d'histoire romaine, en *Scripta Minora*, Heidelberg, 50-61.

MOREAU, J. (1964a) Vérité historique et propagande politique chez Lactance et dans la Vita Constantini, en *Scripta Minora*, Heidelberg, 135-143.

MORINO, C. (1963) *Chiesa e Stato nella dotrina di s. Ambrogio*, Rome (versión inglesa, *Church and State in the Teaching of St Ambrose*, Washington, 1969).

MORISI, A. (1963) *La guerra nel pensiero cristiano delle origini alle crociate*, Firenze.

MORRIS, J. (1952) The Dating of the Column of Marcus Aurelius, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 15, 33-47.

MOSALA, I. (1987) Violence and the Profets, en *Theology and Violence. The South African Debate*, Gran Rapids, 103-109.

MOSOTHOANE, E.K. (1987) Violence in the Gospel Tradition, en Ch. Villa-Vicencio, *Theology and Violence. The South African Debate*, Gran Rapids, 111-132.

MUELLER, P. (1968) Mauritius, Zeuge seines Glaubens, Die Einsiedelner Version X2 der Passion des Heiligen Mauritius, en *Beiträge zur Geschichte des Erzbistums Magdeburg*, Leipzig, 179-191.

MUELLER, P. (1983) L'empereur Maximien et le Valais, *Annales Valaisannes* 58, 137-144.

MUFFS, Y. (1982) Abraham the Noble Warrior: Patriarcal Politics and Laws of War in Ancient Israel, *Journal of Jewis Studies*, 33, 81-107.

MUNIER, Ch. (1979) *L'Église dans l'Empire romain (IIe-IIIe siècle). Église et cité*. Paris.

MUÑOZ, F.A y MOLINA RUEDA, B. (eds.) (1998) *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Granada.

MUSTO, R.G. (1986) *The Catholic Peace Tradition*, Nueva York.

MUSTO, R.G. (1987) *The Peace Tradition in the Catholic Church: an Annotated Bibliography*, Nueva York.

MUSURILLO, H. (1976) Christian and Political Martyrs in the Early Roman Empire: a Reconsideration, en *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, VI Cong.int.d'Etudes Classiques, Bucarest-Paris, 333-342.

NAUTIN, P. (1947) *Hippolyte et Josipe, contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du troisième siècle*. Paris.

NIDITCH, S. (1993) *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, Oxford.

NIELSEN, E. (1961) La guerre considerée comme une religion et la religion comme une guerre. Du chant de Débora au Rouleau de la Guerre de Qoumran, *Studia Theologica* 15, 93-112.

NILSSON, M.P. (1921) Saturnalia, en *RE* 2A, 201-211.

NOCK, A.D. (1952) The Roman Army and the Religious Year, *HThR* 45, 187-252.

NOCK, A.D. (1982) *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford.

NOUAILHAT, R. (1989) *Saints et patrons. Les premiers moines de Lerins*, Lille.

NUTTALL, G.F. (1958) *Christian Pacifism in History*, Oxford.

OOST, S.I. (1961) The Alexandrian Seditions under Philip and Gallienus, *Classical Philology* 56, 1-20.

O'REILLY, D.F. (1978) The Teban Legion of St Maurice, *Vigiliae Christianae* 32, 195-207.

ORGELS, P. (1965) A propos du sens de *principia* dans les Actes de S.Marcel, *Vivarium* 3, 108-114.

ORSELLI, A.M. (1965) *L'idea e il culto del santo patrono cittadino nella litteratura latina cristiana*, Bolonia (recensión crítica de J.Fontaine en *Latomus* 26, 1967, 217-220).

ORTEGA, F.J. (1965) La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano, *Revista española de derecho canónico*, 20, 5-35.

ORTIZ DE URBINA, I. (1969) *Nicea y Constantinopla*, Vitoria.

OSBORN, E. (1981) The Love Command in Second Century Christian Writing, *Second Century* 1 (1981), 223-243.

OSBORN, E. (1997) *Tertullian, First Theologian of the West*, Cambridge.

PALANQUE, J.R. (1924) La *Vita Ambrosii* de Paulin de Milan. Étude critique, *Revue des Sciences Religieuses*, 4, 26-42 y 401-20.

PALANQUE, J.R. (1933) *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris.

PALANQUE, J.R. (1935) A propos du prétendu édit de Milan, *Byzantion* 10, 607-616.

PARADISI, B. (1961) L'organisation de la paix aux IVe et Ve siècles, *Recueils de la Société Jean Bodin* 14, 321-95.

PAREDI, A. (1960) *S.Ambrogio e la sua età*, Milán (versión reformada y resumida bajo el título: *Sant'Ambrogio. L'uomo, il politico, il vescovo*, Milán, 1985)

PARENTE, F. (1968) Escatologia e politica nel tardo giudaismo e nel Cristianesimo primitivo, *Rivista Storica Italiana* 80, 234-296.

PARTNER, P. (1995) Guerra santa, crociate e 'jihad': un tentativo di definire alcuni problemi, *Studi Storici* 36, 945-55.

PASCHOUD, F. (1967) *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'Occident latin à l'époque des grandes invasions*, Neuchâtel.

PASSERINI, A. (1939) *Le coorti pretorie*, Roma (reedición, 1969).

PEETERS, P. (1961) *L'oeuvre des bollandistes*, Bruselas.

PÉREZ FERNÁNDEZ, M. (1998) Shalom. El modelo rabínico de la paz, en MUÑOZ y MOLINA RUEDA (eds.), 63-122.

PERRELLI, R. (1995) La vittoria «cristiana» del Frigido, en CONSOLINO (ed.), 257-265.

PERRIN, M. (1986) La non-violence chez Lactance, en *L'attitude des premiers chrétiens face au service militaire*, Massy-Villaine, 56-65.

PETERSON, E. (1895) Blitz und Regenwunder an der Marcus-Säule, *Reinisches Museum für Philologie* 50, 453-74.

PETERSON, E. (1966) El monoteísmo como problema político, en *Tratados teológicos*, Madrid, 27-62 (original alemán de 1935).

PETERSON, E. (1966a) Cristo como *imperator*, en *Ibidem*, Madrid, 63-69.

PETERSON, E. (1999) *El monoteísmo como problema político*, Madrid (Reproduce la traducción de 1966, a cargo de A.Andreu, y añade una introducción de G. Uríbarri).

PETRAGLIO, R. (1991) *Objeción de conciencia. El Nuevo Testamento provoca a los cristianos*, Bilbao.

PICARD, G.C. (1957) *Les Trophées. Contribution à l'histoire de la Religion et de l'Art triomphal de Rome*, Paris.

PIETRI, C. (1962) Le serment du soldat chrétien: les épisodes de la *militia Christi* sur les sarcophages, *MEFRA* 74, 649-664.

PIETRI, C. (1976) *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 vols. Roma.

PIETRI, C. (1983) Constantin en 324. Propagande et théologie impériale d'après les documents de la Vita Constantini, en FREZOULS, E. (ed.), *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du IIIe milieu du IVe siècle après J.C.)*, Strasbourg, 63-90.

PIETRI, C. (1989) Saints et démons: l'héritage de l'hagiographie antique, en *XXXVI settimana di Spoleto*, 15-92.

PIGANIOL, A. (1932) *L'Empereur Constantin*, Paris.

PIGANIOL, A. (1947) *L'Empire Chrétien (325-396)*, Paris (reedición, 1972).

PILLINGER, R. (1988) *Das Martyrium des heiligen Dasius. Text, Übersetzung und Kommentar*, Viena.

PIÑERO, A. (1993) Jesús de Nazaret: del Reino judío a modelo universal, en FALQUE, E. y GASCÓ, F. (eds.) *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad Clásica*, Sevilla, 85-109.

PIRAULT, R. (1985) Vers la révélation d'un Dieu non-violent, en AA.VV. *Non-Violence et Ancien Testament*, Paris, 10-31.

PLINVAL, G. de (1951) Tertullien et le scandale de la couronne, *Mélanges J. de Ghellinck*, Gembloux, 183-188.

PLOEG, J. van der (1958) La guerre sainte dans la «Régle de la Guerre» de Qumrân, en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A.Robert*, Paris, 326-333.

POIDEBARD, A. y MOUTERDE, R. (1949), A propos de saint Serge. Aviation et épigraphie, *AB*, 67, 109-116.

POLVERINI, L. (1985) L'utopia della pace nella *Vita Probi*, en SORDI, M. (ed.), *La pace nel mondo antico*, Milán, 230-245.

PORTOLANO, A. (1971), *Il problema dell'obiezione di coscienza in Tertulliano e Sant'Agostino*, Nápoles.

PORTOLANO, A. (1974) *L'etica della pace nei primi secoli del Cristianesimo*, Nápoles.

PRETE, S. (1964) *Paolino di Nola e l'umanesimo cristiano. Saggio sopra il suo epistolario*, Bologna.

PRICOCO, S. (1978) *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*, Roma 1978.

PRICOCO, S. (1994) *Militia Christi* nelle regole monastiche latine, en *Paideia cristiana. Studi in honore di M. Naldini*, Roma, 547-58.

PRICOCO, S. (1997) , «Non regno sed fide princeps». L'imperatore Teodosio, Ambrogio e Paolino di Nola, en *Congreso Internacional «La Hispania de Teodosio»*, Salamanca, vol. I, 207-215.

PUCCIARELLI, E. (1987) *I Cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Florencia.

PURY, A. de (1981) La guerre sainte israélite, *Études théologiques et religieuses* 56, 5-38.

QUACQUARELLI, A. (1982) *Retorica e Iconologia*, Bari.

QUASTEN, J. y otros (1968-1981) *Patrologia*, 3 vols. Madrid.

RAD, G. von (1951) *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zurich.

RAD, G. von (1964) Shalom in the Old Testament, en *Theological Dictionary of the New Testament*, 2, 402-406 (original de 1935).

RAMBAUX, C. (1979) *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris.

RAMPOLDI, T. (1984) Giulio Africano e Alessandro Severo, *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, 115, 73-84.

RAMSAY, W.M. (1908) *Luke the Physician and other Studies in the History of Religion*, New York.

RAPISARDA, C.A. (1974) Tertulliano, *la corona* (Introducción, texto y traducción), *Orpheus. Rivista di Umanità Classica e Cristiana* 21, 61-115.

RASSART-DEBERGH, M. (1993) Quelques saints militaires dans la peinture copte et leurs antécédents, en VALLET, F. y KAZANSKI, M. (eds.), *L'armée romaine et les barbares. Du IIIe au VIIe siècle*, Condé-sur-Noireau, 367-393.

RÉGAMEY, P. (1958) *Non-violence et conscience chétienne*, Paris.

REGIBUS, L. de (1924) Milizia e Cristianesimo nell'Impero Romano, *Didaskaleion*, 2, 41-69.

REGIBUS, L. de (1953), *Politica e Religione da Augusto a Costantino*, Roma.

REGOUT, R. (1935) *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours, d'après les théologiens et les canonistes catholiques*, Paris (Aalen 1974).

RENEL, Ch. (1903) *Cultes militaires de Rome. Les enseignes*, Lyon-Paris.

RENNA, Th. (1980) The Idea of Peace in the West, 500-1150, *Journal of Medieval History* 6,2,, 143-167.

RICH, J. y SHIPLEY, G. (eds.) (1993), *War and Society in the Roman World*, Londres.

RICH, J. y SHIPLEY, G. (eds.) (1995) *War and Society in the Greek World*, Londres.

RICHMOND, I.A. (1962-63), The Roman Army and the Roman Religion, *Bulletin of the John Rylands Library* 45, 185-197.

RIEDMATTEN, H. de (1961-1962) L'historicité du martyre de la Légion Thébaine. Simples réflexions de méthodologie, *Annales Valaisannes* 11, 331-348.

RIST, J.M. (1997) *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge.

RITTERLING, E. (1925) Legio, *RE*, XII,1, 1186-XII,2, 1829.

ROQUES, D. (1987) *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris.

ROQUES, D. (1989) *Etudes sur la correspondance de Synésios de Cyrène*, Bruselas.

RORDORF, W. (1969) Tertullians Beurteilung des Soldatenstandes, *Vigiliae Christianae* 23, 105-141.

ROSSI, L. (1973) La testimonianza cristiana nell'armata romana dalle origini a Costantino, *Numismatica e Antichità Classice* 2, 135-156.

ROSTOVTZEFF, M. (1962) *Historia social y económica del Imperio romano*, 2 vols. Madrid (original inglés de 1926).

ROULAND, N. (1979) *Pouvoir politique et dépendance personnelle dans l'Antiquité romaine*, Bruselas.

ROUSSELLE, A. (1977) Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IVe siècle, *MEFRA* 89, 333-70.

RUBIN, H.Z. (1979) Weather Miracles under Marcus Aurelius, *Athenaeum* 57, 357-380.

RUETHER, R. R. (1974), *Faith and Fratricide*, New York.

RUSSELL, F.H. (1975) *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge.

RÜTTEN, F. (1936) *Die Victorverehrung im Christlichen Altertum. Eine kulturgeschichtliche und hagiographische Studie*, Paderborn (recensión crítica de A. Momigliano en *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 15, 1937, 410-412).

RUYTER, K.W. (1982) Pacifism and Military Service in the Early Church, *Cross Currents* 32, 54-70.

RYAN, E.J. (1952) The Rejection of Military Service by the Early Christians, *Theological Studies* 13, 1-32.

SADDINGTON, D.B. (1987) St Ignatius, Leopards, and the Roman Army, *JThS* 38, 411-412.

SADDINGTON, D.B. (1996) Roman Military and Administrative Personnel in the New Testament, *ANRW* II, 26,3, 2409-2435.

SAGE, M.M. (1987) Eusebius and the Rain Miracle: Some Observations, *Historia*, 36, 96-113.

SALOMIES, O. (1990) A Note on the Establishment of the Date of the Rain Miracle under Marcus Aurelius, *Arctos. Acta Philologica Fennica* 24, 107-112.

SA-MOON KANG (1989) *Divine War in the Old Testament and in the Ancient Near East*, Berlin.

SAN BERNARDINO, J. (1996) *El santo y la ciudad. Una aproximación al patrocinio cívico de los santos en época teodosiana (386-410 d.C.)*, Écija.

SÁNCHEZ LEÓN, J.C. (1986-89) Los Bagaudas y la circulación de Orosio en la Edad Media. El ciclo hagiográfico de la Legión Tebana, *Historia Antiqua* 13, 189-197.

SÁNCHEZ LEÓN, J.C. (1996) *Los bagaudas. Rebeldes, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio*, Jaén.

SÁNCHEZ LEÓN, J.C. (1996a) *Les sources de l'Histoire des bagaudes. Traduction et commentaire*, Paris.

SANCTIS, G. de (1924) Contributo alla storia dei martiri militari, *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 2, 64-79. (=*Scritti Minori* IV, Roma 1976, 79-91. Cito por esta reimpresión).

SANSTERRE, J.M. (1972) Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste, *Byzantion* 42, 143-195.

SCHOEPFLIN, M. (1985) Servizio militare e culto imperiale: il *De Corona* di Tertulliano», *Apollinaris* 58, 185-207.

SCHOTTROFF, L. (1978) Non-Violence and the Love of One's Enemies, en *Essays on the Love Commandment*, Philadelphia, 9-39.

SCHOTTROFF, L. (1992) The Dual Concept of Peace, en YODER y SWARTLEY (eds.), 156-163.

SCHRAGE, W. (1971) *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh.

SCHÜRER, E. (1985) *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, 2 Vol. Madrid.

SCORZA BARCELLONA, F. (1995) Martiri e confessori dell'età di Giuliano l'Apostata: dalla storia alla leggenda, en CONSOLINO (ed.), 53-83.

SCORZA BARCELLONA, F. (1995a) Per una lettura della *Passio Typasii*, *Augustinianum*, 35, 797-814.

SECRÉTAN, H.-F. (1914) Le Christianisme des premiers siècles et le service militaire, *Revue de Théologie et de Philosophie* 2, 345-66.

SESTON, W. (1936) La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien, en *Mélanges F. Cumont*, Bruselas, 373-395.

SESTON, W. (1946) *Dioclétien et la tétrarchie I. Guerres et réformes (284-300)*. Paris.

SESTON, W. (1947) Constantine as a Bishop, *JRS* 37, 127-31.

SESTON, W. (1950) Iovius et Herculius ou l'Épiphanie des Tétrarques, *Historia* 1, 257-66.

SESTON, W. (1980) A propos de la *Passio Marcelli centurionis*. Remarques sur les origines de la persécution de Dioclétien, en *Scripta Varia*, Roma, 629-36 (original de 1950).

SICRE, J.L. (1995) *De David al Mesías. Textos básicos de la esperanza mesiánica*, Estella.

SIDEBOTTOM, H. (1993) Philosophers' Attitudes to Warfare under the Principate, en RICH y SHIPLEY (eds.) (1993), 241-264.

SIMON, M. (1955) *Hercule et le Christianisme*, Paris.

SINISCALDO, P. (1974) *Massimiliano: un obiettore di coscienza del tardo impero*, Turín 1974 (recensión crítica de J. Fontaine en *Latomus* 38, 1979, 265-268).

SINISCALDO, P. (1975) Bibbia e letteratura cristiana d'Africa nella «Passio S.Maximiliani, en *Forma Futuri. Studi in inore del cardinale M. Pellegrino*, Turín, 595-613.

SINISCALDO, P. (1983) *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Bari.

SMEDT, C. (1890) Passiones tres Martyrum Africanorum, SS. Maximae, Donatillae et Secundae, S.Typasii Veteranii, et S. Fabii Vexilliferi, *AB* 9, 107-134.

SMEND, R (1970) *Yahweh War and Tribal Confederation*, Nashville (original alemán de 1963).

SOGGIN, J.A. (1997) *Nueva historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Bilbao.

SOLAGES, B. de (1946) *La théologie de la guerre juste. Genèse et Orientation*, Paris.

SORDI, M. (1958) Le monete di M.Aurelio con Mercurio e la «pioggia miracolossa», *Annali Istituto Italiano Numismatica* 5-6, 41-55.

SORDI, M. (1983) *I Cristiani e l'Impero romano*, Milán (traducción española, Madrid 1988).

SORDI, M. (1988) La concezione politica di Ambrogio, en BONAMENTE y NESTORI (eds.), 143-54.

SORDI, M. (1993) Dall'elmo di Costantino alla corona ferrea, en BONAMENTE, G. Y FUSCO, F. (eds.) *Costantino il Grande*, Macerata, vol II, 883-892.

SORDI, M. (ed.) (1985) *La pace nel mondo antico*, Milano.

SOTOMAYOR, M. (1979) *Historia de la Iglesia en España*, Madrid.

SOUTHERN, P. y DIXON, K.R. (1996) *The Late Roman Army*, Londres.

SPANNEUT, M. (1969) *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Gembloux.

SPANNEUT, M. (1970) La nonviolence chez les Pères Africains avant Constantin, en *Kiryakon. Festschrift J. Quasten* I, Münster 1970, 36-39.

SPEIDEL, M.P. (1978) *The Religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman Army*, Leiden.

SPEIDEL, M. P. (1984/1992) *Roman Army Studies*, vol. I: Amsterdam 1984. Vol. II: Stuttgart 1992.

STANCLIFFE, C. (1983) *St. Martin and his Hagiographer*, Oxford.

STE CROIX, G.E.M. (1954) Aspects of the «Great» Persecution, *HThR* 47, 75-113

STE CROIX, G.E.M. de (1981) ¿Por qué fueron perseguidos los primeros cristianos?, en FINLEY, M.I. (ed.),*Estudios sobre historia antigua*, Madrid, 233-273.

STE CROIX, G.E.M. (1988a) *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona.

STEIN, E. y PALANQUE, J.R. (1959) *Histoire du Bas-Empire I. De l'État romain à l'État bizantin (248-476)*, Paris.

STOLL, O. (1998) «Offizier und Gentleman». Der römische Offizier als Kultfunktionär, *Klio* 80, 134-162.

STORCH, R.H. (1968) The «Absolutist» Theology of Victory; its Place in the Late Empire, *Classica et Medioevalia* 29, 197-206.

STORCH, R.H. (1970) The Throphy and the Cross: Pagan and Christian Symbolism in the Fourth and Fifth Centuries, *Byzantion* 40, 105-118.

STORCH, R.H. (1971) The Eusebian Constantine, *Church History* 40, 145-55.

STRAUB, J. (1957) Kaiser Konstantin als episcopos tón ektós, *Studia Patristica* I, 678-95.

SULZBERGER, M. (1925) Le symbole de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers Chrétiens, *Byzantion* 2, 337-448.

SURGY, P. de (1969) L'Evangile et la violence, *Lumière et Vie* 18/91, 87-110.

SWARTLEY, W.M. War and Peace in the New Testament,*ANRW* II, 26,3, 2298-2408.

SWARTLEY, W.M. (ed.) (1986) *Essays on War and Peace: Bible and Early Church*, Elkhart (Indiana).

SWIFT, L.J. (1970) St. Ambrose on Violence and War, *TAPA* 101, 533-543.

SWIFT, L.J. (1979) War and the Christian Conscience I: The Early Years, *ANRW* II, 23/1, 835-68.

SWIFT, L.J. (1983) *The Early Fathers on War and Military Service*, Message of the Fathers of the Church 19, Wilmington.

SWIFT, L.J. (1986) Search the Scriptures: Patristic Exegesis and the *Ius Belli*, en REID, C.J. (ed.) *Peace in a Nuclear Age: the Bishop's Pastoral Letter in Perspective*, Washington, 48-68.

TANZARELLA, S. (1984), I cristiani e il servizio militare nella chiesa antica: il problema dalle origini alla fine del II secolo, *Asprenas* (Nápoles), 31,1, 75-87.

TEJA, R. (1982) Introducción y notas a Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, Madrid.

TEJA, R. (1999) *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, Madrid.

THEISSEN, G. (1985) La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5, 38-48/Lc 6, 27-38) y su trasfondo histórico social, en IDEM, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca, 103-148.

THEURILLAT, J.-M. (1954) L'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune des origines à la réforme canoniale (515-830), *Vallesia* 9, 1-128.

THOMPSON, E.A. (1952) *A Roman Reformer and Inventor*, Oxford.

THOMPSON, E.A. (1980) Barbarian Invaders and Roman Collaborators, *Florilegium* 2, 71-88.

THOMPSON, H.O. (1988) *World Religions in War and Peace*, Jefferson.

TOMLIN, R. (1972) Seniores-Iuniores in the Late Roman Field Army, *American Journal of Philology* 93, 253-78.

TREBOLLE, J. (1994) Violencia y guerra en el Antiguo Testamento, *Espacio, Tiempo y Forma, serie II*, 7, 383-399.

TREBOLLE, J. (1998) *La Biblia judia y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid.

TREVETT, C. (1996) *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge U.P.

TREVIJANO, R. (1967) *En lucha contra las potestades. Exégesis primitiva de Ef 6,11-17 hasta Orígenes*, Roma.

TRISOGLIO, F. (1984) L'intervento divino nelle vicende umane dalla storiografia classica greca a Flavio Giuseppe e ad Eusebio di Cesarea, *ANRW* II, 21,2, 977-1104.

TRISTAN, F. (1996) *Les premières Images Chrétiennes. Du Symbole à l'Icône. IIe-VIe siècle*, Poitiers.

TROUT, D.E. (1999) *Paulinus of Nola. Life, Letters, and Poems*, Berkeley.

TURNER, E.G. (1962) The Career of Abinnaeus, en *The Abinnaeus Archive. Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II*, Oxford, 6-12.

TUROLDO, D.M. (1977) Sulla violenza e il cristiano, en BUTTURINI, E. *La nonviolenza nel Cristianesimo dei primi secoli. Antologia di prosatori latini*, Torino, V-XIX.

URBÁN, A. (1989) *El origen divino del poder. Estudio filológico e historia de la interpretación de Jn 19, 11a*, Córdoba.

VACANDARD, E. (1903) *Saint Victrice, Evêque de Rouen (IVe-Ve siècles)*, Paris.

VACANDARD, E. (1914) La question du service militaire chez les Chrétiens des premiers siècles, en IDEM, *Etudes de Critique et d'Histoire religieuse* 2ª Serie, Paris, 129-168 (1º edición, 1910).

VAILLANT, F. (1993) *La no violencia en el Evangelio*, Santander.

VAN DAM, R. (1985) *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Berkeley.

VANDERPOL, A. (1919) *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris.

VÁRADY, L. (1961) New Evidences on Some Problems of the Late Roman Military Organization, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 9, 333-396.

VAUX, R. de (1992) *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona.

VELASCO DELGADO, A. (1973) Introducción y notas a *Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiástica*, Madrid.

VENDITTI, R. (1994) *L'Obiezione di Coscienza al Servizio Militare*,

Milán.

VERA, D. (1986) Teodosio I tra religione e politica: I reflessi della crisi gotica dopo Adrianopoli, en *VI Convegno internazionale Accademia Romanistica Costantiniana*, Perugia, 223-239.

VERDIÈRE, R. (1964) Une nouvelle étymologie de *Labarum* et la vision constantinienne chez Lactance, *Rivista di Studi Clasici* 12, 20-29.

VERMES, G. (1984) *Jesús el judío*, Barcelona.

VIDAL MANZANARES, C. (1994) El Judaísmo y la cuestión de la guerra en la crisis final del Segundo Templo, *Espacio, Tiempo y Forma, serie II*, 7, 479-92.

VIEILLEFOND, J.-R. (1932) *Fragments des Cestes provenant de la collection des tacticiens grecs*, Paris.

VIEILLEFOND, J.-R. (1970) *Les «Cestes» de Julius Africanus. Étude sur l'ensemble des fragments avec édition, traduction et commentaires*, Florencia-Paris.

VIELHAUER, Ph. (1991) *Historia de la Literatura cristiana primitiva*, Salamanca.

VISMARA, G. (1990) Ambrogio e Teodosio: i limiti del potere, *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 56, 256-269.

WALASKAY, P.W. (1983) *And so we came to Rome. The Political Perspective of St Luke*, Cambridge.

WALLACE, R. and WILLIAMS, W. (1993) *The Acts of the Apostles. A Companion*, Londres.

WALZER, M. (1968) Exodus 32 and the Theory of Holy War: the History of a Citation, *HThR* 61, 1-14.

WATSON, G.R. (1968) Christianity in the Roman Army in Britain, en BARLEY, M.W. y HANSON, R.P.C. (eds.), *Christianity in Britain, 300-700*, Leicester, 51-54.

WATSON, G.R. (1974) Documentation in the Roman Army, *ANRW* II,1, 493-507.

WATSON, G.R. (1985) *The Roman Soldier*, Londres (1ª edición, 1969).

WEBER, M. (1988) *Ensayos sobre sociología de la religión III*. Madrid (original de 1921).

WEBSTER, A.F.C. (1980) Varieties of Christian Military Saints: From Martyrs under Caesar to Warrior Princes, *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 24, 3-36.

WEBSTER, G.G. (1985) *The Roman Imperial Army of the First and Second Centuries A.C.*, Londres.

WEIJENBORG, R. (1971) Pompeianus Ruricius, Ancestor of Evagrius Ponticus of Antioch, and the Origins of the Constantinian Monogram, *Antonianum* 46, 322-347.

WEINFELD, M. (1984) Divine Intervention in War in Ancient Israel and in the Ancient Near East, en TADMOR, H. y WINFELD, M. (eds), *History, Historiography and Interpretation: Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, Jerusalem, 121-147.

WEINSTOCK, S. (1964) Saturnalien und Neuejahrsfest in den Märtyreracten, en *Mullus: Festschrift Theodor Klauser, Jahrbuch für Antike und Christentum*, Ergänzungsband I, Munich, 391-400.

WEINSTOCK, S. (1957) Victor and Invictus, *HThR* 50, 211-47.

WEIPPER, M. (1972) «Heiliger Krieg» in Israel und Assyrien. Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des «heiligen Krieges» im alten Israel, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 84, 460-493.

WENGST, K. (1987) *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, Londres.

WESTERMANN, C. (1992) Peace (*Shalom*) in the Old Testament, en YODER y SWARTLEY, 16-48.

WHITTAKER, D. (1993) Landlords and Warlords in the Later Roman Empire, en RICH y SHIPLEY (eds.) (1993), 277-302.

WILHELM, A. (1911) Zur Grabschrift des Bischofs Eugenios von Laodikeia Katakekaumene, *Klio* 11, 388-390.

WILLIAM, E. (1973) In Defense of War, *The Monist* 57, 551-569.

WILLIAMS, D.H. (1993) Ambrose, Emperors and Homoians in Milan: the First Conflict over a Basilica, en BARNES, M.R. and WILLIA-

MS, D.H. (edd.), *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh, 127-146.

WILLIAMS, G.H. (1951) Christology and Church-State Relations in the Fourth Century, *Church History* 3-4, 3-33 y 3-26.

WINDAS, S. (1971) *El cristianismo frente a la violencia. Estudio sociológico e histórico de la actitud del cristianismo frente a la guerra*, Madrid.

WINDASS, G. y NEWMAN, J. (1962) The Early Christian Attitude to War, *The Irish Theological Quarterly* 24, 235-248.

WINTER, P. (1983) *El proceso de Jesús*. Barcelona.

WISTRAND, E. (1964) A Note on the Geminus Natalis of Emperor Maximian, *Eranos* 62, 131-145.

WOHLFARTH, K.A. (1972) Die Haltung der alten Kirche zum Kriegsdienst, *Trierer Theologische Zeitschrift*, 81,3, 170-182.

WOLFF, H.W. (1992) Swords into Plowshares: Misuse of a Word of Profecy?, en YODER y SWARTLEY (eds.), 110-126.

WOODS, D. (1993) A Historical Source of the Passio Typasii, *Vigiliae Christianae* 47, 78-84.

WOODS, D. (1994) The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion, *Journal of Ecclesiastical History* 45, 385-395.

WOODS, D. (1995) Ammianus Marcellinus and the Deaths of Bonosus and Maximilianus, *Hagiographica*, II, 25-55.

WOODS, D. (1996) Varus of Egypt: a Fictitious Military Martyr, *Byzantine and Modern Greek Studies*, 20, 175-200.

WOODS, D. (1997) The emperor Julian and the Passion of Sergius and Bacchus, *Journal of Early Christian Studies*, 5, 335-367.

WOODS, D. (1998) The Origin of the Cult of St Theagenes of Parium, *Greek Orthodox Theological Review*, (en prensa).

WOODS, D. (2000) Thessalonica's Patron: Saint Demetrius or Emeterius?, *HThR*, 93,3 (en prensa).

WRIGHT, D.F. (1985) War in a Church-Historical Perspective, *The Evangelical Quarterly*, 57, 134-161.

YODER, P.B. (1992) Introductory Essay to the Old Testament Chapters: *Shalom* Revisited, en YODER y SWARTLEY (eds.), 3-15.

YODER, P.B. y SWARTLEY, W.M. (eds.) (1992) *The Meaning of Peace. Biblical Studies*, Kentucky.

YODER, P.B. y SWARTLEY, W.M. (1992) Bibliography: Biblical Studies on *Shalom* and *Eirene*, en *The Meaning of Peace. Biblical Studies*, Kentucky, 259-277.

YOUNG, F. (1989) The Early Church: Military Service, War and Peace, *Theology* 92, 491-503.

ZAMPAGLIONE, G. (1973) *The Idea of Peace in Antiquity*, University of Notre Dame Press (original italiano de 1967. Recensión crítica de S. Celato en *Athenaeum* 48, 1970, 410-419).

ZECCHINI, G. (1984) S. Ambrogio e le origini della vittoria incruenta, *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 38, 391-404.

ZEILLER, J. (1918), *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris.

ZEILLER, J. (1939) Quelques remarques sur la «vision» de Constantin, *Byzantion* 14, 329-339.

ZOVATTO, P. (1975) *Le origini del cristianesimo a Concordia*, Udine.

ZOVATTO, P.L. (1946) Le epigrafi latine e greche nei sarcofagi paleocristiani della necropoli di Iulia Concordia, *Epigraphica*, 8, 74-83.

ZOVATTO, P.L. (1946a) Le epigrafi greche e la disciplina battesimale a Concordia bei sec. IV e V, *Epigraphica*, 8, 84-90.

ZOVATTO, P.L. (1950) *Antichi Monumenti Cristiani di Iulia Concordia Sagittaria*.

ZOVATTO, P.L. (1960) Iulia Concordia cristiana, en BRUSIN y ZOVATTO (1960), 83-218.

ZUFFEREY, M. (1983) Le dossier hagiographique de saint Maurice, *Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse* 77, 3-46.

ZWIKKER, W. (1941) *Studien zur Marcussäule*, Amsterdam.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Las revistas y obras de referencia suelen citarse con su título completo. Las abreviaturas empleadas se limitan a las ya consagradas en el ámbito de la Antigüedad y a las obras de uso reiterativo en este trabajo.

AB	*Analecta Bollandiana* (Bruselas 1882-).
ACW	*Ancient Christian Writers* (Westminster y Londres).
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (Berlín y Nueva York).
ASS	*Acta Sanctorum* (Antwerp-Bruselas, 1863-).
AT	*Antiguo Testamento.*
BAC	*Biblioteca de autores cristianos* (Madrid).
BHG	*Bibliotheca hagiographica graeca* (Bruselas 1957); Halkin, F., *Novum Auctarium* (Bruselas 1984).
BHL	*Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis* (Bruselas 1898-1901). H.Fros, *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum Supplementum* (Bruselas 1986).
BCG	*Biblioteca Clásica Gredos* (Madrid).
CAH	*Cambridge Ancient History.*
CCL	*Corpus Christianorum. Series latina* (Turnholt y Paris 1953-).

CD	Agustín, *La Ciudad de Dios.*
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum* (Berlín 1863-).
CJ	*Codex Justinianus.* Ed. P.Krueger (Berlín 1877).
CSEL	*Corpus Scriptorum Eclesiasticorum Latinorum* (Viena 1866-).
CTh	*Codex Theodosianus.* Ed. Th.Mommsen (Berlín 1905).
CUF	*Collection des Universités de France* (Paris).
DE	*Dizionario epigrafico di antichità romane*, Ed. E. de Ruggiero (Roma 1895-).
De mortibus	Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores.*
De off.	*De officiis* (*Sobre los deberes*, de Cicerón o Ambrosio).
Diehl	DIEHL E., *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres*, 3 vols.
GCS	*Die griechischen christlichen Schrifsteller* (Leipzig-Berlín 1897-).
HE	*Historia Eclesiástica* (De Eusebio de Cesarea, Sócrates, Sozomenos, Teodoreto o Filostorgio).
HThR	*Harvard Theological Review* (Cambridge, Mass.).
ILS	*Inscriptiones Latinae Selectae*, Ed. H. Dessau (Berlín 1892-1916. Reimpresión, 1962).
JRS	*Journal of Roman Studies* (Londres).
JThS	*Journal of Theological Studies* (Oxford).
LCL	*Loeb Classical Library* (Cambridge, Mass. y Londres).
MEFRA	*Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome, Antiquité* (Paris).
NPNF	*The Nicene and Post-Nicene Fathers* (Michigan 1890-).
NT	*Nuevo Testamento.*
PG	*Patrologia Graeca*, ed. J.Migne (Paris 1857-1886).

PL	*Patrologia Latina*, ed. J.Migne (Paris 1844-1864).
PLRE	Jones, A.H.M. *et alii*, *The Prosopography of the Later Roman Empire I, A.D. 260-395*, Cambridge U.P 1971; *II, AD. 395-527*, Cambridge U.P. 1980; *III A y B (AD 527-641)*, Cambridge U.P. 1992.
PLS	*Patrologiae latinae supplementum*. Ed. A.Hamman.
REA	*Revue des Études Anciennes* (Burdeos).
RE	Pauly-Wissova-Kroll, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, (Stuttgart 1893-).
REL	*Revue des Études Latines* (Paris).
RH	*Revue Historique* (Paris).
RHPhR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* (Paris).
SCh	*Sources Chrétiennes* (Paris 1941-).
SHA	*Scriptores Historiae Augustae* (*Historia Augusta*).
VC	Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*.

ÍNDICE DE NOMBRES

(Elaborado por Purificación Ubric Rabaneda)

Aarón, 129, 267, 268, 518

Abaddón, 300

Abel, 536

Abgar, 169, 305

Abinnaeus, 37, 73, 74, 86, 108, 590

Abitinas, 344

Abrahán, 112, 121

Acacio, 362

Acaunus, 365-375, 383, 385

Acaya, 178

Acio, 49, 378

Acolio, 521

Achelis, H., 346

Adamantio, 475

Adiabene, 169

Adón de Viena, 370

Adriano, emperador, 52, 75, 76, 86, 128, 168, 204, 229, 308

Adriano, mártir, 362

Adrianópolis, 64, 78, 90, 469, 472, 497, 498, 521, 526, 587

advocatus, 390

Aecio, 66-68

Aelia Capitolina, 53, 139, 168, 315

Aelius Martinus, 424

Aelius Verinus, 424

Aemilia, 514

Aeneas Tacticus, 316

aerarium militare, 50

África, 48, 58, 64, 67-70, 89, 169, 225, 229, 233, 246, 247-294, 315, 321, 341, 387, 391, 397, 403, 407, 414, 416, 430, 438, 457, 476, 479, 534, 536 ss., 564, 571, 572, 589, 600

Agag, 116

Agar, 549

Agatias, 60

Agaune, 369

agentes in rebus, 36, 382, 570

Agorio Pretextato, 447

Agrícola, 366

Agricolano, 398-405

Agricolao, 474

Agripa, 170, 177-179

Agustín, 12, 21-24, 31-34, 67, 95, 100, 102, 114, 122, 176, 193, 254, 263, 269, 304, 312, 326, 338, 341, 377, 380, 383, 407, 415, 448, 449, 492, 496, 498, 501, 502, 513, 514, 520, 524, 526, *530-553*, 555, 562, 563, 566, 568, 570, 571, 575, 576, 580, 581, 587, 589, 591, 602

Aland, K., 191, 199, 301

Alarico, 66, 67, 494, 500, 513, 532, 538, 563, 592

Alba, 547

Albano, 345

Albanum, 56

Albina, 543

Alcimo, 124

Alejandría, 40, 59, 139, 189, 214, *229-245*, 246, 269, 296, 316, 317, 319, 325, 327, 343, 419, 508, 553, 582

Alejandro de Alejandría, 471

Alejandro, mártir de la legión tebana, 370

Alejandro, mártir de Marsella, 361

Alejandro Severo, 56, 58, 76, 91, 308, 315, 417

Alföldi, A., 338, 450, 452, 453, 471, 473, 591

Alfonsi, L., 515

Alipio, 551

Allard, P., 243, 351, 396, 404, 467

Allen, P., 304

Alpes, 93, 369, 370, 372, 579

Alston, R., 80

Alt, A., 114

Altheim, F., 454

Althusser, 100

Amalec, 116

Amasia, 350

Ambacus, 371, 386

Ambaziam o *Ambazium* (ver *Ambacus*)

Amboise (ver *Ambacus*)

Ambrosiaster, 99

Ambrosio de Milán, 21, 24, 30, 34, 64, 65, 95, 100, 114, 203, 302, 304, 311, 348, 352, 366, 373, 380, 385, 412, 421, 444, 448, 449, 452, 457, 479, 496-499, 502, 512, *513-530*, 544, 550, 555, 561, 566, 569, 570, 580, 581, 589, 591

Ambrosio, centurión mártir, 361

Amiano Marcelino, 37, 65, 74-79, 85, 90, 101, 107, 381, 382, 431, 497, 498, *502-509*, 517, 571, 584, 587, 588, 590

Amiens, 564

Ammón, 319

Ammonio, 187

Ampelius, 423

Ana, 160

Ananías, 134

Anás, 211

Anastasia, 431

Anastasio, 484

Anastasius, 404

Anastos, M., 447, 463, 464

Anatolio, 325

Anaunia, 380

Anaxágoras, 304

Anazarbo, 416

Ancira, 555

Ancona, 360

Andreotti, R., 440, 470

Andrés, apóstol, 562

Andrés, tribuno, 345

Andrónico de Éfeso, *354-355*, 416

Andrónico, gobernador, 583

angaria, 149

Aníbal, 32, 47, 92, 93, 213, 516

Anisio, 585

Anquises, 105

Antemio, 69

Anticristo, 271, 534, 593

Antíoco, 345, 349

Antioquía, 214, 308, 349, 357, 454, 487, 505-509, 591

Antioquiano, 358

Antonia, fortaleza, 164

Antonino Pío, 87, 198, 215, 219, 390

Antonio, 49, 378

Anulino, 387

Apamea, 375, 376, 578

Apolinar de Hierápolis, 218, 220, 224

Apollyon, 300

Apolo, 105, 202, 334, 432, 434, 447, 450, 454

Apolonio de Tiana, 223

Apuleyo, 20, 107, 108, 212, 262

Aqiba, 139

Aquae Flaviae, 67

Aquileo, mártir, 175, *346-347*, 352, 478, 568

Aquileo, usurpador, 413

Aquiles, 563

Aquileya, 53, 87, 213, 216, 579

Aquilino, 348

Aquilón, 512

Arabia, 169, 242

Arbogasto, 65, 377-379, 512, 529, 573

Arcadio, 66, 77, 515, 528, 581, 582

Archelaus, 107, 345

Ardeatina, 346

Argelia, 386, 518, 536

Argentoratum, 101, 502, 504, 505

Arístides, 104, 162, 271

Aristóteles, 94, 188

Arles, 353, 477

Armenia, 362

armigeri, 578

Arnheim, M., 148

Arnobio de Sica, 96, 107, 203, 283, *285-294*, 304, 392

Arnufis, 215-219, 222

Arpee, L., 556

Arquelao, 137, 138

Arquipo, 179

arrianismo, 99, 100, 494 ss., 523 ss., 583, 589

Arrio Menandro, 71

Arsaces, 88

Arsinoe, 74

Artemio, 508

Arula, 365

Asclepios (ver Esculapio)

Asia, 196

Asia Menor, 58, 59, 169, 199, 207, 209, 224, 253, 254

Asiria, 118, 512

Astaianus (ver *Anastasius*)

Astar-Kemós, 116

Astasianus (ver *Anastasius*)

Astasinianus (ver *Anastasius*)

Astraianus (ver *Anastasius*)

Asturias, 402, 404

Asur, 130

Atalo, 563, 564

Atanasio de Alejandría, 99, 155, 509, 514, 553, 589

Ataúlfo, 66, 67

Atecultorum, 424

Atenágoras, 200, 201

Atenas, 188, 230, 252, 585

Atenea, 563

Ateneo de Náucratis, 181

Atila, 68

Atilio (ver Régulo)

Aubé, B., 347

Auerbach, E., 52, 517

augustalis, 578

Augusto, 45, 50-52, 65, 71, 79, 81, 103-105, 108, 138, 182, 199, 200, 202, 223, 228, 243, 286

Aureliano, 59, 107, 432, 454

Aurelio Víctor, 62, 214, 369, 438, 441, 452, 464

Aurelius Gaius, 423

Aurelius Lucilius, 404

Aurelius Menophilus, 423

Aurelius Prosenes, 423

Aureolo, 59

Ausonio de Burdeos, 560

ausurianos, 584

Auxencio, 514, 520, 523, 524

auxilia, 49, 75, 79-81, 86

Avaraïr, 556

Avernia, 353

Avidio Casio, 199, 200, 214, 220, 274, 276

Avito, 69

Ayaso, J.R., 133

Azkoul, M., 487

Baal Hammon, 246, 251, 518

Babilonia, 119, 121, 126, 170, 171, 536

Babolán, 371

Babolenus, 385

Babut, E. Ch., 31, 33, 85, 338, 339, 354, 379, 566-568, 572

Bacauda (ver bagaudas)

Baco, 262

Baco, mártir, 345, *348-349*

Baebia Hertofile, 425

bagaudarum, castrum, 369

bagaudas, 90, 363, 364, *368-371, 381-386,* 413

Bainton, R.H., 17, 34, 35, 37, 41, 42, 95, 114, 154, 156, 165, 171, 176, 179, 195, 209, 234, 241, 254, 276, 299, 300, 305, 422, 477, 518, 540, 541, 571

Bajo, F., 431

balteum, 405

Bar Kokba, 139, 143, 189

Barb, A.A., 436, 452

Barbalissus, 349

Barceló, F., 446

Barcelona, 399

Bardesanes, 209

Barley, M.W., 345

Barnes, J., 94, 552

Barnes, T.D., 227, 247-249, 253, 254, 258, 265, 301, 311, 330, 342, 343, 404, 430, 434, 436, 440, 460, 468, 488, 583

Baronio, 373, 403, 404, 411, 417

Barrabás, 144

Barthes, 162

Basílides, gnóstico, 188, 207

Basílides, mártir, 242, 317, 318, 375

Basilio de Cesarea, 422, 473,474, 493, 509, 519, 555, 557, 577, 587

Basilisco, 350, 362

Bassus, 359, 361

Batiffol, P., 21, 174, 331, 339, 427, 454, 562, 573, 574

Bavari, 391

Bayet, A., 30-34, 114, 122, 478, 479, 481, 553, 571, 590

Bayet, J., 266

Bayless, W.N., 586

Baynes, N.H., 60, 98, 330, 336, 439, 448, 471, 472, 483, 509, 531, 537

Beaujeu, J., 98, 216, 278

Becatti, G., 221

Beda, 345

Belén, 51, 136, 150, 182, 592

Bélgica, 367

Belial, 130, 131

Bellen, H., 374

Belloc, H., 525

beneficiarius, 36, 423, 425

Benevento, 97

Benévolo, 525

Benoit, A., 197

Beranger, 223

Berchem, D. Van, 63, 97, 202, 253, 271, 275, 342, 344, 355, 363-374, 379

Berenice, 178

Bérgamo, 370

Bernabé, 169, 189

Berrouard, F., 530, 547

Besançon, 423

Besas, 314, 319

Besson, M., 367

Bethune-Baker, J.F., 27, 148

biarchus, 578, 579

Bickerman, E., 97

Bidez, J., 506, 508, 565

Bigelmair, A., 16, 17, 24, 27, 28, 395, 457, 478

Birley, E.B., 56, 61, 517

Bitinia, 462

Bizancio, 314, 315, 360, 462

Black, M., 172

Blackman, E.C, 208.

Blank, J., 196

Bloch, H., 498

Boagernes, 165

Boadicea, 104

Boeft, J. den, 359, 361, 399, 417, 418

Boer, 591

Bohemia, 214

Bolland, J., 341

Bolonia, 348, 366

Bonamente, G., 98, 433, 446, 447, 451, 517, 534

Bonifacio, conde de África, 67, 68, *548-552*

Bonifacio, mártir, 361

Bonifacio VIII, 484

Bonilauri, A., 402

Bonn, 370

Bonniec, Le, 91, 393

Bonoso, *505-506*, 591

Boren, H.C., 80

Bosc, R., 148

Bostra, 242

Boswell, J., 349

Botte, B., 297

Bover, J.M., 176

Bovini, G., 87

Boyocalo, 104

Brand, C.E., 91, 405

Brandon, G.F., 162, 164, 166

Braun, R., 246-248, 251, 253, 254, 274

Bravo, G., 90, 338, 342

Breeze, D.J., 80

Bregman, J., 582, 583

Bremmer, J., 359, 361, 399, 417, 418

Brent, A., 295, 296

Brescia, 474

Bretaña (ver Britania)

Brezzi, P., 588

Briccius, 568

Brière, Y. de la , 26, 34, 531

Brisson, J.P., 273, 277, 301, 302, 392, 538

Britania, 55, 58, 64, 70, 106, 345, 413, 424, 430

Brivas, 353, 354

Brock, P., 395

Brown, P., 313, 407, 532, 536, 538, 539, 553

Brunt, P.A., 47, 71, 72, 80

Brusin, G., 579, 594

Bruun, P., 433, 434, 452-455, 458

buccellarii, 37

Buck, Remigio de, 403

Bula (Félix), 90

Bulgaria, 359

bulla, 387, 406

Bultmann, R., 146, 149

Burckhardt, J., 332

Burgess, R.W., 330

Burns, J.P., 44, 164, 192, 211

Butturini, E., 259, 268, 292, 387, 463, 481, 550, 565

Cacitti, R., 240, 387

Cacus, 370

Cadbury, H., 24, 25, 273

Cadoux, C.J., 9, 16, 17, *26-34*, 35, 38, 41, 42, 141, 145, 148, 150, 152, 186, 193, 195, 199, 222, 233, 240-242, 264, 283, 297, 315, 345, 346, 395, 397, 423, 428, 457, 479, 553, 554

Caecillius Capella, 275

Cafarnaún, 157, 182, 268

Cagliari, 356, 496, 497

Cagnat, R., 92

Caín, 112, 536

Calahorra, 346, 348, 410, 569

Calaritana, civitas (ver Cagliari)

Calcedonia, 508

Caldea, 118

Calder, W.M., 311, 425-427, 452

Calderone, C., 432

Calderone, S., 98, 431

Calgaco, 89, 104, 162

Calígula, 52, 140, 141, 160, 174

Calínico, 523

Calístrato, 345

Calixto, 295

Callewaert, C., 274

Calvario, 528, 529

Calvino, 30

Camelot, P.Th., 573

Cameron, Alan, 66, 489, 502, 510, 515, 517, 582, 583

Cameron, Averil, 75

Camilo, 516

Campania, 69, 560

Campbell, J.B., 52, 56, 82, 83, 91, 98, 107, 182

Campenhausen, H. von, 9, *39-42*, 100, 146, 199, 229, 235, 241, 247, 252, 267, 279, 287, 289, 477, 482, 487, 514, 523, 527, 532, 535, 538, 551, 556, 582, 586

campidoctor, 365, 368, 372, 374, 578

Campos, J., 284

Campos Cataláunicos, 68

Campus Ergenus, 337

Camus, P.-M., 503

Canaán, 114, 117, 118, 120

candidati, 85, 508

Candidus, 365

Canfora, F., 516, 519, 522

Cano Pérez, M.J., 102

Canosa, 371

Cantalamessa, R., 165, 166, 524

Capadocia, 217, 223, 230, 362, 416, 422, 474

capitularius, 73, 74, 390

Capmany, J., 279

Caquot, A., 118, 126, 129, 131

Caracalla, 55-57, 80, 196, 250, 258, 259

Carausio, 413

Carcopino, 400, 402, 404, 405

Carchar, 107, 345

Carietón, 73

Carino, 363

Carnuntum, 215, 217, 437, 438, 457, 459

Carpócrates, 209

Carpóforo, 361

Carrié, J.-M., 61, 63, 74, 82

Carroll, R., 115, 117, 121

Cartago, 23, 40, 96, 188, 189, 207, 208, 245, 248, 250, 253, 258, 285, 288, 298, 309, 326, 389, 407, 502, 536, 543, 564

Cartenna, 352

Cary, E., 216

Casale Monferrato, 351

Casiano de Imola, 405

Cassius Dio, procónsul, 386-388, 391, 474

Castillo, M., 66, 502, 510

Castorius, 356, 357

catafrigios, 253

Catania, 403

Cataudella, M.R., 337, 430, 440, 459

Cayo Flaminio, 92

Ceciliano, 326

Cecilio, pagano, 277

Cecilio, oficial, 400

Ceia, 410

Ceionios, 543

Celato, S., 42, 112

Celedonio, 346, 362, 409, 410, 498, 569

Celerina, 321

Celerino, 321

Celio, 357, 358

Celso, filósofo, 19, 39, 189, 200, 202-204, 222, 225, 227, 235, *238-245*, 285, 600

Celso, mártir, 366

Celso, usurpador, 58

centenarius, 578, 579

centurión, 36, 37, 83, 84, 191, 323, 324, 402-405, 408, 423, 424, 427, 539, 598

Cerdeña, 361

Ceres, 447

César, 49, 104-106

Cesarea de Capadocia, 474, 555

Cesarea de Mauritania, 351, 352, 387

Cesarea de Palestina, 140, 177, 178, 184, 185, 323, 347, 448, 449

Ceseliae, 311

Chadwick, H., 197, 203, 238, 297, 518, 536, 551, 581

Chaffin, C.E., 493

Chalcidius, 446

Charlesworth, J.H., 125, 134

Chastagnol, A., 63, 85, 447, 448, 450, 451, 486, 581

Chauvot, A., 300, 330, 515, 517, 582, 588

Chaves (ver *Aquae Flaviae*)

Cheeseman, G.L., 75, 81

Chevalley, E., 367-369

Chipre, 52, 139, 179

Christiansen, P.G., 510

Christol, M., 76

Cibalae, 451

Cibeles, 286

Ciccotti, E., 103, 106

Ciceri, P.L., 300

Cicerón, 92-96, 101, 288, 290, 292, 298, 515, 536, 540, 543, 544

Cilicia, 425

Cincinato, 46

cingulum, 405, 427, 525, 555, 576

Cipriano, 36, 190, 227, 230, 251, 260, 263, 270, 273, *278-285*, 286, 288, 291, 292, 294, 301, 304, 309, 311, 313, 321, 322, 326, 343, 386, 389, 391, 394, 401, 402, 418, 554

circitor, 579

circunceliones, 273, 407

Cirenaica, 52, 139, 583, 585

Cirilo de Alejandría, 582

Cirilo de Antioquía, 356-358

Cirilo de Escitópolis, 444

Cirilo de Jerusalén, 449, 528

Ciro, 126

Cisalpina, 568

Clarke, G.W., 278, 284

Claudiano de Alejandría, 66, 218, 219, 502, *509-513*, 588, 593

Claudio, 52, 81

Claudio II, 59, 432

Claudio Albino, 55

Claudio Cándido, T., 90

Claudio, *dux*, 412, 413

Claudio, mártir, 362, *409-410*

Claudiópolis de Isauria, 354

Claudius, 356-357

Clemente de Alejandría, 19, 39, 114, 169, 204, 227, 229, *230-235*, 253, 263, 287, 302, 311, 351, 433

Clemente de Roma, 171, 191-194, 297, 577

Cleónico, 361

Cleopatra, 49, 378

Cleopatra, devota, 350

Clerq, V.C. de, 155, 440, 447

Clodio Albino, 274

Clodius Culcianus, 343

Clodoveo, 494

Coarelli, F., 446

Codoñer, C., 564

Cogidumno, 106

cohortales, 71, 576

Collins, J., 130

Colombo, A., 266

coloni adscripticii, 71

Colonia, 369, 370

Combes, G., 485, 530, 541, 547

Comblin, J., 42

comes (comites), 73, 84, 379, 416, 524, 560, 589

comitatenses, 56, 60, 61, 63, 396

Como, 361

Comodiano, 171, 280-282, 300

Cómodo, 80, 88, 200, 214, 265

Concilio de Alejandría, 469

Concilio de Ancira, 418, 468, 469

Concilio de Aquileya, 366

Concilio de Arles, 20, 23, 24, 31, 35, 38, 39, 41, 324, *476-479*, 568, 602

Concilio de Auxerre, 581

Concilio de Bitinia, 469

Concilio de Caesarea, 469

Concilio de Calcedonia, 573

Concilio de Cirta, 326

Concilio de Constantinopla, 99

Concilio de Elvira, 263, 326, 596

Concilio de Hipona, 341

Concilio de Lérida, 575

Concilio II de Mâcon, 581

Concilio de Milán, 99, 366

Concilio de Neocaesarea, 468, 469

Concilio de Nicea, 288, 361, 447, 455, 472, *480-481*, 571

Concilio de Rímini-Seleucia, 99

Concilio de Roma, 571, 572

Concilio I de Toledo, 572

Concilio XI de Toledo, 581

concordia, 105, 182, 192, 193, 554

Connolly, R.H., 297

Conrad, D., 117

Consolino, F.E., 457, 516, 529, 560

Constancia, 462, 469

Constancio de Milán, 581

Constancio Cloro, 60, 62, 337, 351, 371, 372, 375, 388, 406, 417, 430, 431, 437, 462

Constancio II, 63, 76, 79, 99, 101, 155, 449, 450, 483, 494 ss., 502-508, 514, 517, 524, 564, 567, 575, 577

Constancio III, 66, 67

Constante, 99, 176, 494 ss.

Constante, hijo de Constantino III, 571

Constantinescu, R., 314, 361

Constantino, 20, 22, 25-41, 55, 60-63, 72, 74, 84, 90, 93, 99, 101, 151, 226, 228, 286, 287-290, 293, 301-303, 305, 331, 334, 337-339, 362, 375, 421, 422, 424, 428, *429-489*, 496, 500, 505, 527-529, 532, 534, 553, 574, 598, 599, 601

Constantino II, 468

Constantino III, 371, 571

Constantinopla, 107, 313, 339, 362, 434, 447, 449, 453, 473, 474, 487, 489, 495, 562, 582, 592, 593

Conybeare, F.C., 345, 347, 349

Conzelmann, H., 182, 185

Coquin, R.-G., 297, 299, 557

Corbellini, C., 516, 526, 527

Corduba (Córdoba), 403

Corinto, 96, 178, 193

Corneille, 347

Cornelio, 185, 362, 409, 549

Cornelio Frontón, 277

cornicularius, 36, 357, 358

Corno, D. del, 450

coronati, 358

Corriente, F., 128

Corsini, E., 545, 548

Coste, R., 42

Coster, C.H., 139, 536, 558, 559, 582, 584-586, 591, 593

Courcelle, P., 592

Courtois, C., 89

Covolo, E. dal, 296, 308, 317

Cracco Ruggini, L., 365, 367, 369, 381-386, 510, 515, 526, 588, 592

Craigie, P.C., 113

Cranz, F.E., 486, 487

Crépon, P., 531

Crescenti, G., 42, 180, 182, 199, 209, 228, 244, 265, 353, 388, 397, 474, 493, 540, 555, 556

Crescentino, 361

Creso, 103

Crifò, G., 534

Crisópolis, 469

Crispinianus, 560

Crispo, 288, 289, 447, 468, 471

cristograma, 441 ss., 495, 579

Critognatus, 104

Cromwell, 116

Cronos, 102, 359

Crossan, J.D., 133

Crouzel, H., 235, 240, 245, 323

Cuadrato, 204

cuarta filosofía, 136-138, 144

Cullmann, O., 155, 162, 164, 165, 171, 175

Cumont, F., 359, 360

Cupido, 339

curial, 71, 73, 82, 89, 585

Cuspio Fado, 172

Dacia, 52, 521

Dale, A.W.W., 477, 558

Dalmacia, 358, 383

Daly, R.J., 44, 148, 158, 164, 176, 192, 211

Dámaso, 280, 295, 340, 346, 478, 481, 493, 568-572

Daniel, 135, 296, 534, 592

Daniélou, J., 134, 135, 143, 157, 160, 169, 187, 201, 263, 265, 332, 549

Danubio, 49, 58, 214, 222, 361, 428, 600

Darío, conde, 552

Dasio, 351, *359-361*, 418

Dativo, 344

David, 115, 116, 118, 120, 121, 125, 127, 168, 182, 513-515, 549, 561

Davidson, H.R.E., 315

Davies, R.W., 36, 37, 72, 87

Davis, R., 431

decani, 525

Decébalo, 90

decennalia, 407, 417, 446, 454

Decio, 58, 87, 227, 228, 301, 309, 310, 314, 319-327, 347, 509

decurio, 83, 412, 416, 574

deditícii, 75

Delcor, M., 129

Delehaye, H., 21, 253, 264, 310-321, 324, 331, 333, 337-339, 342, 345, 347-353, 356-361, 366, 373, 387, 389, 393, 395, 396, 398, 400, 402, 404, 405, 407, 411, 413, 417, 419, 420, 446, 473, 509, 566, 568

Delphius, 356

Deltombe, F., 265, 270

Demandt, A., 329

Demetriano, 283

Demetrio de Sirmium, 348

Demetrio de Tesalónica, 361

Demougeot, E., 53, 261, 262, 265, 368, 592

Derouaux, W., 355

Deroux, 591

Dessau, H., 337, 425, 470

Deuteroisaías, 126, 129, 131

Develin, R., 80

devotio, 93

Diana, 91

Didascalia, 297, 351

Dídimo, 320

Didio Juliano, 55, 88

Diehl, E., 411, 423-425, 454, 578

Diercks, G.F., 497

Diesner, H.J., 550

Díez Macho, A., 109, 127, 128, 134, 219

Dill, S., 561

DiMaio, M., 438

Dinkler, E., 112, 158

Diocleciano, 27, 59, 60-63, 72, 73, 80, 84, 224, 228, 286, 288, 320, 321, 331-375, 388, 390-392, 406, 407, 412, 413, 416, 426, 430, 437, 461

Diógenes Laercio, 304

Diógenes, Valerio, 426

Diogneto, 204, 240

Dion Casio, 49, 52, 55, 57, 62, 72, 75, 90, 91, 96-98, 104, 194, 215-218, 222, 224, 304, 387

Dion Crisóstomo, 97

Dioniso de Alejandría, 36, 240, 314, 320

Dionisio de Milán, 524

Dionysias, 37, 74, 590

Dióscuros, 451

Dixon, K.R., 59, 63, 75, 81

Dodd, C.H., 215

Doignon, J., 201

Dolbeau, F., 401

Dölger, F.J., 393, 400, 580

Domaszewski, A. Von, 36, 92, 215, 258, 401, 435

Domecio, 320

domesticus, 36, 37, 85, 507, 578

Domiciano, 52, 80, 97, 108, 145, 191, 193, 194, 249, 301, 346, 423

Domicio Alejandro, 391, 437, 457

Domínguez del Val, U., 155

Domitius Modestus (ver Modesto)

donatismo, 176, 273, 301, 326, 407, 476, 518, 537 ss.

donativum, 80, 81, 255, 258, 259, 264, 415, 417, 418, 565

Donato, 99, 326, 335

Doncio, 412, 413

D'Ors, A., 96, 101

Drake, H.A., 263, 449, 483

Drexler, H., 96

ducenarius, 325, 574, 578, 579

Duchesne, L., 54, 297, 316, 356, 358, 431

Dudden, F.H., 366, 367, 514, 515

Dummer, J., 508

Duncan-Jones, R.P., 61, 80

Dupont, C., 96

Dupraz, L., 364, 367-369, 372, 374

Dura Europos, 91

Durostorum, 359, 360, 417-419

Durry, M., 50, 56, 82, 387, 424, 425, 428

Duval, Y.-M., 313, 520, 534

dux (duces), 59, 63, 84, 85, 255, 280, 281, 329, 335, 345, 379, 412, 415, 508, 580

Dvornik, F., 484

Dyggve, E., 358

Eadie, J.W., 59

Edesa, 169, 224, 304, 571

edicto de Milán, *461-464,* 466, 467

edicto de Nicomedia, 462

edicto de Sérdica, 337, *459-461,* 463

edicto de Tesalónica, 491

Éfeso, 179, 189, 354

Egipto, 52, 58, 59, 97, 115, 118, 139, 205, 207, 220, 233, 276, 296, 321, 345, 361, 374, 379, 413, 416, 471

Ehlers, W., 291

Eisler, E., 158

Eleazar, 134

Elia Capitolina (ver *Aelia*)

Elías, 122, 129

Elio Arístides (ver Arístides)

Elliott, T.G., 434, 449

elogium, 401, 406

Elton, H., 60, 63, 65, 75, 76, 80, 81, 84, 85, 444

Emaús, 138, 168

Emeterio, 346, 348, 362, 409, 410, 498, 569

Emiliano, emperador, 58

Emiliano, *praeses*, 36

Emiliano, prefecto, 325

Emonds, H., 20

Encrocia, 354

Enrique IV, 371

Ensslin, W., 98

Eolo, 513

Epafrodito, 179

Epicteto, 104, 107, 149

Epicuro, 275

Epifanio, 320

Eppstein, J., 30, 260, 303, 531

epulones, 213

eques, 578

Erasmo de Rotterdam, 164

Esanto, 361

Esbroek, M. Van., 422

Escápula, 23, 250, 265, 274, 275

Escipión, 86, 516

Escipión Emiliano, 502

Escitia, 337, 361, 470

Escitópolis, 347

Escorial, 376

Esculapio, 91, 339, 357

Esdras, 109, 118, 119, 122, 124, 238

esenios, 124, 125, *129-135*, 141, 152, 156, 164, 169

Esmirna, 188, 189

Espinosa, U., 346

Esquilo, 104

Estacio, 97

Esteban, 307, 313

Estilicón, 66-68, 84, 500, 509-515, 526, 529, 530, 558, 588, 592, 593

estoicismo, 39, 94, 96, 192, 197, 199, 221, 223, 278

Estrada, J.A., 11

Estrasburgo (ver *Argentoratum*)

Etruria, 563

Eucaita, 350

Euclides, 188

Eúfrates, 49, 523

Eugenio, emperador, 65, 101, 377-380, 495, 510-513, 521, 522, 527, 528, 594

Eugenio, Marco Julio, 425-427

Eugippius, 79

Eunapio, 498

Eunoico, 473

Euplo, 403

Euquerio, 364-385, 571

Eurípides, 103

Eusebia, 350

Eusebio de Cesarea, 27, 36, 58, 89, 98, 101, 122, 144-146, 168, 169, 177, 187-189, 194, 198-200, 205, 208, 211, 217, 218, 220, 222, 224, 227, 228, 230, 240, 242, 244, 253, 257, 262, 263, 270, 277, 286, 289, 295, 303, 305, 308-310, 313, 316-338, 343, 347, 348, 376, 405, 414, 420, 422, 423, 426, 430-432, 435 ss., 498, 519, 591, 598, 601

Eusebio de Nicomedia, 471

Eusebio, papa, 438, 529

Eusebio, soldado, 325

Eustracio, 362

Eutropio, eunuco, 66, 509, 511

Eutropio, historiador, 62, 88, 92, 413, 515

Eutropio, mártir, 361

Euzoios, 448

Evans, R.F., 247, 249, 254, 258, 267, 270, 275

Evémero, 496

Evetius, 335

evocatio, 93, 423

evocatus, 36, 50, 423, 424

Evoptio, 585

Evora, 404, 411

execratio, 264

Exuperio, 365, 368, 371, 573

Ezequías, 561, 593

Ezequiel, 119, 125, 126, 352, 526

Fabio Víctor, 386, 387, 390, 391

Fabio, mártir, 339, 351-353, 407, 419

Fabre, P., 558-561

Facundus, 409, 410

Farina, R., 99, 434, 449, 486, 489

fariseos, 124, 125, 133, 135, 136, 141, 156, 157, 166

Fausta, 431, 437, 447

Faustina, 217

Faustino, 542

Fausto, cónsul, 399, 401

Fausto, diácono, 584

Fausto, maniqueo, 538, 539, 548

Fausto, mártir, 409, 410

Favez, C., 529

Fayum, El, 74, 590

Fears, J.R., 101

Fedro, 89

Feliciano, 361

Felicidad, 318

Felicísimo, 354

Felipe II, 376

Felipe, mártir, 574

Félix (ver Bula)

Félix de Nola, 313, 558, 561

Félix, mártir, 352, 527, 568

Félix, obispo, 326

Félix, *praeses,* 177, 184

Félix de Tibiuca, 403

Feltoe, C.L., 320

Ferentino, 361

Fernández Ubiña, J., 63, 100, 203, 228, 238, 283, 294, 495, 534, 574, 581, 588

Ferreolo, 321, 353, 354

Ferrier, F., 531

Ferrill, A., 78, 513, 517

Ferrua, A., 346, 569

Festo, 177, 178

Fidel, 361

Fiésole, 558

Filastrio, 209

Fileas, 343

Filemón, 175

Filipo de Anatolia, 590

Filipo, emperador, 58, 87, 227, 228, 301, 327, 424, 458

Filipo, hijo de Herodes, 138

Filipos, 49, 178, 186

Filócalo, 91, 499

Filón de Alejandría, 114, 128, 135

Filoramo, G., 37, 73, 298

Filoromo, 342

Filostorgio, 508, 589, 590

Fineés, 116, 122, 518

Fink, R.O., 91, 417

Finley, M.I., 123, 311

Fioras, 411

Fírmico Materno, 99, 495, 496

Firmiliano, 328

Firmo, 64, 413

Fita, P., 404

Flaco, 292

Flavia Domitilla, 194, 346

Flavia, gens, 194, 446

Flaviano, 347, 573

Flavio Fravitta, 90

Flavio Josefo, 51, 106, 118, 128, 133-140, 144, 152, 164, 170, 172, 178, 190, 196, 223

Florencia, 66, 530

Florentinus, 425

Flórez, E., 99

Focas, 556

foederati, 78, 576

Fogolari, G., 87

Fontaine, J., 16, 44, 54, 257-259, 270, 273, 274, 292, 340, 342, 382, 415, 420, 501, 519, 559, 562, 564, 565-571, 582

Forbes, C.A., 99, 496

Forlati, B.T., 87

Forni, G., 49, 72, 75, 81, 475, 588

Fortina, M., 438, 451, 459, 462, 464, 468-474

Fortuna, 219, 505, 590

Fortunato, gobernador, 398-405

Fossatense, Castrum, 370

Fowden, E.K., 216, 349

Franchi de' Cavalieri, P., 225, 258, 264, 265, 317, 342, 346-358, 388, 400, 425, 427, 449, 466, 473, 506, 507, 569

Frank, R.I., 85, 349, 485

Frank, T., 88

Frankemölle, H., 165, 183

Frazer, J.G., 360

Fredouille, J.C., 253, 259, 263, 267, 269, 270, 274, 277, 304

Fredriksen, P., 152, 159

Frend, W.H.C., 100, 159, 168, 187, 189-191, 208, 246, 273, 309-311, 323, 326-328, 331, 345, 438, 460, 483, 491, 509, 532, 538, 563

Freud, S., 360

Freudenberger, R., 258

Frickel, J., 295

Frigia, 89, 188, 423, 447, 474

Frígido, 65, 377, 378, 380, 510, 512, 513, 519, 521, 522, 527, 528, 594

Fritigilda, 526, 589

Fritz, G., 477

Frolow, A., 529

Fructuoso de Tarragona, 36

frumentarius, 36

Fuchs, H., 548

Fuentes, P., 342

Furlani, G., 115

Fusco, F., 433, 446, 447, 451

Gabba, E., 42-44, 92, 199, 200, 220, 225, 268, 318, 320, 331, 333, 352, 386, 402, 407, 420, 428, 466, 475, 517, 587, 588, 594

Gabriel, 160, 412, 420

Gagé, J., 101, 301, 452, 453, 457, 486, 487, 532

Gager, J.C., 145, 147, 150

Gaiano, 358

Gaiffier, B. de, 310, 315, 335, 341, 347, 364, 371, 374, 399-404, 409, 410, 506

Gaius Numerianus Maximus, Fl., 355

Gala Placidia, 66-68, 550

Galatia, 425

Galeno, 189

Galerio, 27, 60, 61, 88, 104, 222, 294, 320, 329-337, 347-351, 357, 362, 373, 375, 406, 417, 421, 430, 437, 438, 457, 459 ss.

Galia, 53, 55, 58, 64, 67, 69, 70, 89, 90, 188, 275, 337, 363, 369-371, 373, 377, 381, 385, 415, 423, 428, 430, 432, 437, 443, 450, 451, 454, 476, 494, 559, 565, 572, 600

Galieno, 58, 59, 84, 87, 240, 309, 323, 327, 374, 432

Galilea, 138, 144, 162, 167, 182

Galión, 178

Galletier, E., 406

Galo, 399, 401, 517

Gamaliel, 172

Garbini, G., 112, 115, 116, 119, 121, 122, 124

García Martínez, F., 124, 129, 130, 143

García Pelayo, M., 531

García Rodríguez, C., 346, 362

García Romero, F.A., 582

García Villada, Z., 155, 398, 399, 401, 408

Garizim, 144

Garnsey, P., 82

Garona, 371

Garzetti, A., 219

Garzya, A., 582, 583

Gascou, 37

Gaspary, G.E., 239, 483

Gaudemet, J., 476, 484, 519, 520, 573, 592

Gaudentius, obispo de Brescia, 474, 525

Gaudentius, obispo de Thamugati, 562

Geffcken, J., 275

Gelasio, 448, 449, 484

Gembloux, 370, 371

Genava (Ginebra), 365

Genérido, 576

Genot-Bismuth, J., 120, 131

Genserico, 68

gentiles, 63, 75, 508

Gereón, 370

Germánico, 105

Germán de Auxerre, 385

Germania, 52, 76, 105, 218, 367

Germanus, 409, 410

Gero, S., 20, 202, 262, 268, 275-277, 305

Geruquia, 593

Gervasio, 366, 421, 527, 560, 561

Geta, 216, 258, 259

Getsemaní, 152

Gheyn, van den, 349

Giardina, A., 367, 383-385

Gibbon, E., 15, 48, 260, 308

Giet, S., 557

Gigli, G., 75

Gil Egea, M.E., 68

Gildas, 345

Gildón, 416, 530

Gilliam, J.F., 91

Ginebra, 366, 367, 377

Ginés de Arles, 351-354, 405

Girard, R., 360

Girardet, M., 100

Glueck, 474

Gog, 526

Gólgota, 149

Goliat, 115

Gómez Villegas, N., 577

Goppelt, L., 104

Gordiano III, 58, 92

Gordio, 416, 422, 474

Gorringe, T., 117

Gothofredus, 408

Gottlieb, G., 514

Graciano, 64, 74, 78, 372, 464, 497, 503, 504, 514, 515, 521, 522, 534

Graciano de Bolonia, 368, 531

Gracie, D.M., 18

Gracos, 47

Granado, C., 561

Grand, 432, 454

Grant, R.M., 96, 114, 141, 209, 240, 315

Grecia, 58, 103, 161, 169, 214, 468

Greco, El, 376

Greenslade, S.L., 524

Grego, I., 545

Grégoire, H., 191, 224, 262, 311, 331, 413, 425, 432, 438, 441, 444, 445, 448-451, 454, 457, 459, 462, 463, 465-467, 471, 483

Gregorio Magno, 89, 383, 388, 574, 581

Gregorio Nacianzeno, 73, 264, 448, 493, 505, 506, 577, 580, 587, 589, 590

Gregorio de Nisa, 226, 331, 349, 350, 473, 474, 577

Gregorio Taumaturgo, 89, 331

Gregorio de Tours, 494, 566

Gregorio VII, 371

Grelle, F., 74, 389, 390

Griffith, G.T., 97

Groninga , 124

Grosse, R., 329, 453

Grotius, H., 376

Gualandri, I., 516

Guarducci, M., 296

Guevara, H., 127, 134, 136, 137, 141, 156, 173

Guey, J., 215, 216, 219, 304

Guignebert, C., 27, 54, 251, 267, 269-271, 274, 275, 277

Gurruchaga, M., 445, 449, 487

Habicht, C., 468

Hagendahl, H., 286, 288

Haldon, J., 75, 82

Halkin, F., 343, 345, 362, 422

Hanson, J.S., 345, 450

Hanson, R.P.C., 99

Harmand, J., 72, 93

Harnack, A., 9, 17-21, 27, 28, 30, 37, 39, 42, 54, 114, 180, 195, 202, 203, 206, 208, 209, 220, 222, 224, 225, 236, 240, 242, 243, 247, 251, 254, 256, 257, 262, 264-269, 280, 283, 295, 313, 315, 321, 327, 331, 342, 343, 355, 357, 386, 390, 417, 422, 428, 444, 465, 472, 478, 480, 481, 487

Harris, M., 140, 161

Hartigan, R.S., 548, 553

hastati, 404

Hatt, J-J., 454

Hausmaninger, H., 96

Heather, P., 65, 78, 582

Hécate, 332

Heering, G.J., 26, 29, 30

Hefele, K.J. Von, 477, 478, 480, 572, 573

Heim, F., 101, 412, 445, 487-489, 497-505, 510, 513, 519, 521, 522, 525-527, 530, 558, 561, 562, 567

Heintz, J.G., 115

Helena, 452, 528, 529

Helesponto, 350, 474

Helgeland, J., 36, 37, 43, 44, 164, 192, 211, 215, 224, 276, 278, 283, 314, 346, 351, 356, 359, 411, 415-418, 422, 427, 435, 488

Heliodoro, 555

Heliogábalo, 56

Helvecia, 361

Hengel, M., 125, 137, 148, 156, 165

Henoc, 127, 128

Heracleón, 207

Heracliano, 564

Heraclio, 438

Hércules, 339, 370, 392, 406, 431, 458, 488, 522, 585

Hermas, 169, 255, 304

Hermes, 215, 216, 221, 223

Hermógenes, 208

Herodes, 124, 136, 138, 139, 173

Herodes Antipas, 138, 162, 167, 182, 195

Herodiano, 56, 88, 99

Herodoto, 104, 536

Herval, R., 560

Hesíodo, 102

Hesperia, 219

Hidacio, 67

Hierápolis, 218

Hilario de Poitiers, 524, 566

Hilarión, 76, 79

Himerio de Tarragona, 572

Hipatia, 582, 583

Hipólito de Roma, 23, 27, 128, 156, 188, 190, 202, 204, 225, *295-299*, 331, 553, 567, 601

Hipona, 501, 536, 543, 575

Hircania, 512

Hispalis, 403

Hispania, 48, 55, 58, 64, 67, 70, 90, 383, 385, 400, 402, 430, 476, 493, 571, 573, 593

Hispellum, 446

Hitler, 32

Hodjalar, 423

Hoey, A.S., 91, 417, 433, 435, 470

Hoffmann, D., 87, 578

Homero, 187, 347

Homo, L., 50, 53, 75, 84, 87, 433

Honorio, 66, 67, 511, 512, 515, 528, 537, 550, 564, 576

Hopkins, K., 57

Horacio, 101, 103-106, 108, 181, 511

Hornschuh, M., 230

Hornus, J.-M., 33, 41, 107, 141, 190, 195, 202, 203, 256, 275, 276, 285, 290, 292, 295, 298, 299, 305, 321, 397, 401, 407, 422-426, 431, 479, 482, 485, 519, 549, 553, 556, 568, 569, 573

Hübner, E., 348

Hunt, E.D., 367, 373, 503, 508

Ianuarius, mártir, 409, 410

Idumea, 138

Ignacio de Antioquía, 171, 184, 190, 194, 195, 480

Ignacio, militar, 321

Iliria, 64, 66, 361, 428, 468, 504

India, 169

Ingenes, 319

Ingenuo, 58

Inocencio I, 481, 563, 572, 573

Inocencio IV, 581

Inocente, 367

Inocentes, 382

Irenarco, 362

Ireneo de Lyon, 122, 169, 188, 190, 194, 201, 208, 211, 244, 534

Isaac, 390

Isaac, B., 49, 63

Isaac, obispo de Ginebra, 366

Isaías, 102, 103, 112, 119, 121, 123, 126, 131, 163, 195, 196, 198, 257, 287

Isauria, 58, 354, 425

Isidoro de Sevilla, 95

Isidoro de *Pelusium,* 553

Isiquio, 417, 419

Isis, 20, 216, 262

Islam, 120, 246, 556

Israel, 53, *111-132,* 137, 139, 150, 154, 156, 160, 168, 176, 189, 236, 238, 240, 257, 293, 536, 542

Italia, 50, 57, 58, 64, 66, 68, 70, 79, 88, 90, 290, 367, 373, 378, 379, 383, 403, 433, 437, 438, 451, 454, 476, 506, 529, 558, 559

Itálica, 185

Iulia Concordia, 37, 87, 578, 579

Ives de Chartres, 477

Jacob, 160, 171

Jaeger, W., 192, 197, 230, 231

Jafet, 130

Jano, 45, 92, 103

Jeremías, 119, 121, 163

Jeremías, J., 137

Jericó, 117

Jerjes, 439

Jerónimo, 76, 79, 89, 97, 128, 185, 194, 196, 227, 230, 247, 248, 254, 266, 278, 286, 288, 290, 329, 369, 448, 449, 493, 520, 526, 529, 534, 555, 570, 579, 580, 590-593

Jerusalén, 52, 102, 126-141, 144, 160-163, 167, 168, 171, 172, 177, 188, 189, 223, 304, 315, 328, 368, 370, 452, 493, 501, 228, 536, 580, 602

Jesús Nave (ver Josué)

Job, 525

Joel, 113

Johnson, J.T., 17, 27, 43, 231, 519, 538, 553

Joly, R., 197

Jonás, 112, 425

Jonatás, 138

Jones, A.H.M., 49, 50, 60, 61, 63, 71, 75, 76, 82, 85, 332, 378, 388, 397, 428, 439, 444, 448, 449, 473, 475, 588

Jones, C.P., 87

Jones, G.H., 114, 115

Jordán, 148, 172

Jorge, mártir, 348, 362

Jorge, obispo arriano, 508

Josabat, 593

José (padre de Jesús), 51, 136, 182, 211, 212

Josefo (ver Flavio Josefo)

Josías, 118

Josipo, 295

Josué , 113, 114, 117, 120, 129, 235, 255, 267, 268, 513, 542, 561

Josué el Estilita, 77

Jourjon, M., 193

Joviano, 105, 508, 534, 590

Joviniano, 64, 366

Joxe, A., 183

Juan, autor del *Apocalipsis*, 109, 133, 169-171, 202, 255, 526

Juan Bautista, 122, 139, 158, 160, 182, 234, 261, 267, 268, 298, 519, 539, 549, 554

Juan Crisóstomo, 107, 263, 304, 506, 507, 557, 562, 580, 581

Juan Evangelista, 97, 129, 132, 146, 150-154, 159, 163, 167, 176, 183, 362

Juan Giscala, 137

Juan de Lido, 60

Juan Malalas (ver Malalas)

Juan, mártir, 506

Juan, usurpador, 68

Judá, 118, 171

Judas de Gamala (=el Galileo y el Gaulanita), 136-138, 144, 172

Judas Iscariote, 153, 165

Judea, 53, 123, 137-139, 167, 174, 196

Judit, 561

Julia Mamea, 242, 296, 308

Juliano el Apóstata, 44, 63, 64, 73, 76, 79, 101, 314, 332, 349, 377, 416, 448, 491, 494, 495, 497, *502-509*, 517, 534, 559, 564, 565, 568, 575, 578, 587, 590, 591

Juliano de Brivas, 321, 353, 354

Juliano Caldeo, 219

Juliano, *comes*, 506

Julio Africano, 20, 28, 242, 315, 316, 322

Julio, centurión, 184

Julio de *Durostorum*, 339, 407, 409, *416-420*

Julio Eugenio (ver Eugenio, Marco Julio)

Jullian, C., 369, 383, 568

Juno, 91

Junod, E., 43, 146, 205

Júpiter, 91, 92, 97, 215, 221, 223, 269, 339, 392, 406, 446-448, 458, 465, 488, 513, 522

Juster, J., 182, 196

Justina, 64, 65, 514, 522, 523, 527

Justiniano, 62, 74

Justino, 62, 169, 189, 197-202, 222, 247, 263, 264, 271, 287, 308, 601

Juvenal, 108, 262, 544

Juventino, 349, *505-508*, 591

Karlin-Hayter, P., 473

Karpp, H., 40, 477, 557

Kautsky, K., 158

Kelly, J.N.D., 100

kephalaiotés, 73

King, C.E., 61

Kittim, 130

Klein, R., 100, 248, 262, 277

Klingmüller, 256

Knipfing, J.R., 460, 466

Knopf, R., 359, 386, 387, 405, 474

Koester, H., 133, 146, 150, 169, 178, 197, 205

Kolb, F., 60, 336, 404, 407

Kopecek, Th.A., 536, 577

Kraft, K., 454

Krueger, P., 387

Krüger, G., 359, 405, 474

Krusch, B., 364, 369

Kulturkampf, 16-26

labarum, 105, *437-457*, 493, 495, 505, 528, 569, 592, 601

Labhardt, A., 252, 278

Labriolle, P., 253, 319

Lacio, 128

Lacombrade, C., 582

Lactancio, 20, 22, 23, 31, 40, 60-62, 88, 96, 101, 104, 122, 190, 191, 249, 280, 282, *285-294*, 300-304, 330, 331, 332-338, 351, 358, 376, 391, 420, 426, 430, 432, 434, 438-441, 449, 504, 534, 550, 553, 556, 589, 591, 598, 601

laeti, 75

Lambesa, 258

Lamec, 112

Lampadius, 357

Lanata, G., 314, 387, 389, 399-403

Laodicea, 27, 325, 425, 426, 427

Lasserre, J., 121, 552

Latroniniano, 354

Lazzati, G., 312-314, 319, 341, 386

Le Blant, E., 33, 304, 423, 424

Le Bohec, Y., 258

Lease, G., 266

Lebreton, J., 209

Leclercq, H., 33, 34, 37, 38, 50, 86, 91, 170, 201, 207, 269, 327, 338, 369, 423-425, 477, 480, 572

Lee, A.D., 438, 444

Leenhardt, F.-J., 30

legatus, 54-56, 359, 418

legio marmaritanorum, 350

legio I Flavia Constantia, 375

legio I Maximiana, 372, 375, 380

legio I Parthica, 56

legio II Flavia, Constantia Thebeorum, 375

legio II Italica, 53

legio II Parthica, 56

legio II Traiana, 374, 403, 411, 474

legio III Augusta, 258, 387

legio III Cyrenaica, 242

legio III Diocletiana Thebeorum, 372, 375, 380

legio III Italica, 53

legio III Parthica, 56

legio IV Galeria Thebeorum, 375

legio VII gemina, 398, 399, 402, 403, 410

legio XI Claudia, 359, 417

legio XII fulminata, 21, 24, 204, *213-226*, 275, 276, 315, 455, 474

legio XXII Primigenia, 424

legión tebana, 24, 328, *363-386*, 571, 598

Lemán, 365

Lenox-Conyngham, A., 520, 524

Léntulo, 196

León I (Magno), 22, 339, 556

León IV, 556

León (ciudad), 72, 361, 362, 398, 399, 402-404, 409-411

Leonardi, G., 144, 145, 155, 157, 165

Lérins, 381

lestai, 137, 144

Lettich, G., 87, 579

Libanio, 62, 73, 85, 107, 149, 438, 497, 504, 506, 507, 509, 590

Liber, 300, 447

Libia, 564, 584, 585

Libio Severo, 69

Libros Sibilinos, 93, 439, 455, 456, 512, 593

Liciniano, 468

Licineus, 425

Licinio, 22, 225, 294, 303, 320, 337, 350, 422, 432, 433, 435, 437, 441, 446, 449-451, 453, 455, *457-475*, 599

Licinio II, 447

Lidia, 89

Liebenam, 87

Liebeschuetz, J.H.W.G., 78, 583, 585, 586

Lietzmann, H., 166

Liguria, 514, 520

limitanei, 60, 61, 63, 73, 387

Linder, A., 196

Lingen, A. van der, 114, 115, 118, 119

Liverani, M., 117

Lizzi, R., 380, 536, 577, 582

Lodi, 568

Lohfink, N., 113, 115, 119

Loi, V., 292, 295, 534

Loira, 371

Londinum, 453

Long, J., 582, 583

Longino, centurión mártir, 362

Longino, mártir de Marsella, 361

Longino, soldado mártir, 362

López Castrillón, J., 404

Lopuszanski, G., 29, 36, 37, 177, 184, 320, 334, 387, 401, 423, 427

Lorenzo, mártir, 500

Lorenzo, militar, 321

Louth, A., 430

Löwith, K., 535

Lucas, evangelista, 21, 51, 132, 136, 144, 146, 148, 150-185, 253, 260, 316, 362, 365, 394, 554, 562

Lucas, obispo de Tuy, 409

Lucifer de Cagliari, 101, 496-498, 502

Lucinio, 185

Lucio, *decurio,* 412, 413

Lucio, protagonista de *El Asno de Oro,* 20, 106, 107

Lucio Vero, 198, 213, 214, 277

Lucita, 383

Lucrecio, 288

Luperco, 362, 409, 410

Lusorio, 361

Luttwak, E.N., 50, 55, 61, 63, 72, 78, 80, 94

Luxorius, 351, 355, 356

Lycaonia, 171, 425, 426

Lyon, 64, 188, 189, 201, 207, 222, 364, 371, 377, 384, 410

macabeos, 123-126, 131, 137, 190, 192

Macario, 518

MacCormack, S.G., 446, 489, 528

McCormick, M., 457, 486, 528

Macedonia, 58, 468, 521

Macedonio de Constantinopla, 518

mácetas, 584

McLynn, N.B., 498, 514, 520, 524, 525

MacMullen, R., 20, 28, 29, 36, 60, 72, 77, 82, 84, 87, 255, 262, 303, 320, 424, 427, 438, 442, 449, 488, 493, 578, 581

McNeill, J.T., 564

Macriano, 58, 59, 327

Macrina, 577

Macrino, 87

Macrobio, 498

Madrid, 398, 399

magister equitum, 63, 85

magister memoriae, 525

magister militum, 63, 66, 68, 73, 84, 90, 329, 486

magister officiorum, 85, 508

magister peditum, 63, 84, 577

magister utriusque militiae, 84

Magna Mater, 350

Magnencio, 63, 73, 449, 450, 495

Mahoma, 113

Maier, J., 127, 139, 160

Majencio, 60, 337, 371, 391, 431, 434, 437 ss.

Malalas, 506-508

Malaquías, 126, 127

Malco, 154

Mamea (ver Julia Mamea)

Mamertino, 79, 406, 408

Manes, 311, 383, 579

Mani, 391

maniqueísmo, 25, 330, 391, 407, 541, 589

Manlio Torcuato, 45

Mann, J.C., 75

Mann, M., 55, 57, 61

Mantinio, 518

Mara, M.G., 514

Marcelina, 524

Marcelino, *mártir*, 474

Marcelino, notario y tribuno, 543, 544

Marcelino, papa, 368, 370, 431

Marcelino, sacerdote, 542

Marcelo de Capua, 400

Marcelo de Carchar, 345

Marcelo, centurión mártir, 29, 330, 339, 340, 351, 352, 362, 375, 386, *398-411*, 419, 420

Marcelo, papa, 438

Marcelo de Roma, 400

Marcelo, tribuno mártir, 361

Marcia, 311

Marcial, 97, 108

Marciano, 361, 419

Marción, 113, 208, 209, 253

Marco Aurelio, 19, 53, 62, 96, 140, 188, 189, 198-204, 213-225, 249, 275-278, 286, 301, 455

Marco, gnóstico, 207

marcomanos, 221

Marcos, 97, 148, 149, 152, 153, 155, 157, 159-163, 167-169, 182, 183, 229

Margus, 363

María, madre de Jesús, 136, 160

María, noble, 591

Marialba, 411

Marié, M.A., 503

Marineo Sículo, Lucio, 410

Marino, 323-325, 405, 419

Mario, 48, 72, 213, 517

Markus, R.A., 79, 533, 539

Marne, 369

Marrou, H.-I., 204, 371, 383, 439, 450, 452, 534, 545, 583

Marruecos, 403

Marsella, 371

Marte, 91, 214, 286, 371, 448, 488, 512, 564

Martialis, 409, 410

Martigny (ver *Octodurus*)

Martín de Tours, 22, 65, 73, 348, 367, 382, 412, 415, 416, 419, 421, 477, 494, 559, *564-570*, 571, 601, 602

Martin, V., 74, 590

Martino, F. de, 100

Martinus, 428

Masada, 138, 139

Masai, F., 400, 401, 404, 409

Mascezel, 529

Massongex (ver *Tarnaiae*)

Matatías, 173

Mateo, 21, 112, 132, 140, 146, 148-162, 169, 182, 183, 268, 316, 393

Materno, 90

Matías, 136

Matthews, J.F., 518, 561, 569, 591

Mattingly, H., 453, 494, 495

Maurice, J., 431, 433, 434, 453

Mauricio de Apamea, 373, 375

Mauricio, *comes*, 379

Mauricio, *primicerius* de la legión tebana, 365-367, 378-380, 385

Mauritania, 351, 387, 391, 398, 400, 402, 403, 411-416

mauri, 216

Maximiano, 60, 337, 343, 348, 351, 363-375, 383, 384, 388, 392, 406, 408, 412-416, 430-432, 437, 446, 457, 567

Maximiliano, mártir africano, 22, 27, 74, 285, 330, 340, 350, 351, 375, *386-398*, 405, 406, 420, 474

Maximiliano, *signifer, 505-506*, 591

Maximino Daya, 27, 36, 62, 73, 305, 317, 336, 337, 339, 349, 350, 426, 427, 437, 438, 450, 458, 460 ss.

Maximino, mártir, 349, *505-508*, 591

Maximino, obispo, 589

Maximino el Tracio, 58, 80, 219

Máximo, emperador, 64, 65, 69, 354, 388, 522, 523, 526, 581

Máximo, filósofo, 498

Máximo, *praeses*, 417-419

Máximo de Madaura, 383

Máximo de Turín, 22, 102, 412, 555, 556

Mayer, B., 135

Maymó i Capdevila, P., 409

Mayol de Lupé, J., 387-389, 394, 397

Mayor, D., 230

Mayoriano, 69

Mazza, V., 87

Mazzarino, S., 16, 63, 87, 123, 137, 178, 191, 194, 202, 209, 514, 517, 532, 587, 588

Meeks, W.A., 162

Melecio, 506

Melitene, 217, 218, 220, 223-226, 327, 347, 474

Melitón de Sardes, 198-202, 244, 250, 272, 286, 498

Melko, M., 42

Menas, 348, 361, 416

Menghelli, R., 20

Mercati, G., 360

Mercurelli, C., 425

Mercurino (ver Auxencio)

Mercurio, 216, 223, 269, 348, 447, 448

Mercurio, soldado, 509

Mérida, 362

Mesá, 115

Mesia, 78, 360, 361, 418, 468, 588

Meslin, M., 100, 359, 367, 518, 524, 589

Mesopotamia, 52, 58, 107, 139, 330, 345

Metzger, M., 297, 574

Meyer, M.W., 205

Michel, A., 96

Migne, J., 533

Mila (ver Milevi)

Milán, 66, 361, 366, 378, 382, 383, 430, 433, 437, 462, 464, 466, 511, 513, 514-528, 536, 569, 573

Milcíades, 357, 438

miles, 36, 37, 180, 209, 236, 255, 256, 260, 266, 279, 280, 283, 318, 325, 335, 351, 369, 381, 388, 412, 424, 425, 569, 570, 578, 579

Milevi (Mila), 518

militaris exceptor, 353, 405

Millar, F., 11, 37, 99, 107, 124, 152, 177, 436, 438, 440, 463, 481, 489, 574

Miller, L.J., 43

Miller, P.D., 119

Milvio, 294, 428, 433, 438 ss., 461-463, 484, 550

Minerva, 91

Minucio Félix, 189, 263, 264, 273, 277, 278, 304, 325

Miqueas, 102, 113, 121, 158, 287

Mirus, 171

Misná, 123

Mitchell, S., 107, 336, 339, 440, 462, 465

Mitra, 91, 208, 262, 265, 266

mitraísmo, 265, 266

Mitrídates, 88

Modares, 577

Módena, 437

Modestino, 56

Modesto, 587

Moesia, 359

Moffatt, J., 20, 25, 148, 165, 225, 496, 589

Mohrmann, Ch., 248, 255, 262, 279, 580

Moisés, 116, 120, 122, 129, 144, 192, 232, 241, 267, 268, 293, 440, 445, 513, 515, 518, 538-540, 561, 579

Moissac, 439

Moldavia, 214

Molina Rueda, B., 42

Molthagen, J., 330

Momigliano, A., 15, 16, 79, 123, 124, 127, 128, 133, 294, 296, 339, 350, 355, 435, 436, 446, 457, 492, 532, 588

Mommsen, T., 19, 60, 61, 74, 82, 274, 397, 400, 451

Monceaux, P., 250, 251, 258, 267, 278, 279, 286, 300, 319, 351, 390, 396, 413-415, 531, 538, 540, 545, 552

monograma de Cristo (ver cristograma)

montanismo, 397, 408, 589

Montesquieu, 15, 48

Moreau, J., 330, 331, 333, 334, 338, 340, 431, 438, 439, 442, 446, 449, 450, 452-454, 458, 460, 465, 468, 471

Morino, C., 514, 518

Morisi, A., 41, 240, 267

Morris, J., 213-215

Mosothoane, E.K., 148, 153, 158, 164

Mouterde, R., 349

Mueller, P., 367, 368

Muffs, Y., 112

Munier, Ch., 314

Muñoz, F.A., 42

Murgatroyd, P., 20, 181

Musso, O., 351

Musto, R.G., 42

Musurillo, H., 310, 314, 341, 343, 359, 360, 386, 387, 399, 417, 418, 473, 474

Nabor, 352, 527, 568

Nabucodonosor, 121, 592

Nag Hammadi, 205

Nahum, 294

Narsés, 330, 413

Natalio, 295

Natán, 125, 514

Natanael, 160

Nauroy, G., 524

Nautin, P., 295

Nazario, 366, 451

Nearco, 347

Nebó, 116

negotiatores, 525

Nehemías, 118, 119, 122

Némesis, 590

Nepociano, 555

Neptuno, 91, 300

Nereo, 175, 346, 351, 478, 568

Nerón, 160, 173, 174, 177, 209, 210, 301, 307, 336

Nerva, 52

Néstor, 432

Nestori, A., 98, 517, 534

Nestorio, 582

Neumann, 27

Neusner, J., 141

Nicandro, 361, 419

Nicéforo, 313

Nicetas de Remesiana, 561

Nicodemo, 357, 358

Nicolás I, 553, 581

Nicolet, C., 48

Nicómaco Flaviano, 498, 523

Nicomedia, 288, 328, 335-337, 362, 363, 430, 459, 461, 462, 464

Nicostratus, 356, 357

Nielsen, E., 115

Nilsson, M.P., 359

Nínive, 294

Nischer, E., 61, 63

Nísibis, 330

Nock, A.D., 92, 97, 98, 322, 475, 489

Noé, 120

Nola, 313, 560

Nona, 409

Noricum, 79, 361, 437

Norman, A.F., 149

Noth, M., 114

notoria (ver *elogium*)

Nouailhat, R., 145, 313, 561

Novaciano, 282

Nubia, 509

Nuceri, 573

Numa, 513

Numancia, 86, 96

numeri, 63, 75, 379

Numidia, 99, 326, 328, 386, 391, 405, 518

O'Callaghan, J., 176

O'Connor, 302

Octaviano, 49

Octavio Felix, 344

Octodurus, 365, 366, 374, 379, 385

Odenato, 59

Odoacro, 69, 70

O'Donnel, 498

Ogilvie, R.M., 288

Olimpo, 512, 563

Oost, S.I., 327

Oppidum Novum, 411, 413

Optato de Milevi, 99, 122, 176, 326, 438, 518

Oráculos Sibilinos, 109, 127, 128, 202, 219

Orbe, A., 206

Orcistus, 447

O'Reilly, D.F., 367, 375

Orgels, P., 339, 401, 408, 458

Orígenes, 17, 19, 21-23, 25, 27, 31, 39, 154, 189-191, 194, 198, 200, 203, 229, 230, *235-245*, 272, 273, 283, 284, 290, 292, 295, 296, 301-304, 308, 309, 311, 316, 317, 323, 433, 476, 483, 519, 553, 589, 601

Orosio, 67, 102, 157, 220, 222, 227, 364, 369, 376, 382, 412, 416, 421, 422, 530, 543, 571, 591

Ortega, F.J., 538, 545

Ortega y Gasset, J., 94

Ortiz de Urbina, I., 480

Osborn, E., 252, 301

Oseas, 119

Osio, 155, 446, 447, 483

Osroena, 169

Otón I, 371

Otto de Freising, 375

Ovidio, 102, 103, 181

Pablo, 12, 17, 141, 145, 148, 159, 164, 171, 172, *173-179*, 182, 184, 191, 193, 194, 206, 209, 210, 214, 233, 235-237, 253, 269, 283, 302, 313, 340, 348, 377, 534, 535, 545, 549, 559, 580, 600

Pablo, mártir, 506

Pablo de Samosata, 325, 574

Pacato, 65, 378, 581, 588

Paciano, 359

Pacomio, 90, 422, 509

Pagels, E., 206

Paladio, 317, 580

Palanque, J.R., 330, 332, 337, 366, 463, 466, 514, 515, 524

palatini, 63

Palestina, 52, 79, 106, 115, 126, 133, 139, 141, 162, 182, 315, 323, 336, 347, 350, 351, 472, 481

Palmira, 59

Panecio, 96

Panfilia, 354

Pánfilo, 257, 328

Panonia, 52, 55, 58, 78, 356, 358, 437, 451, 459, 504, 521

Pantagato, 384

Panteno, 230

Papiniano, 56

Paradisi, B., 594

Paredi, A., 514, 524

Pario, 474

Parker, T.M., 171

Pascencio, 589

Paschoud, F., 36, 447, 499, 501, 510, 516, 517, 521, 538, 540, 569, 591

Pasícrates, 419

Passerini, A., 50, 80

Patmos, 170

Patricio, 536

Patroclo, 210

Patrucco, M.F., 588

Pauliniano, 358

Paulino de Milán, 520, 523, 524, 526, 528, 530, 573, 589

Paulino de Nola, 22, 378, 412, 493, 558-563, 568, 581, 592, 602

Paulino de Pella, 382

Paulino de Périgueux, 566

Paulo, 56

Pausanias, 475

Pavan, M., 527, 588

pax, 105, 108, 109, 144, 177, 179, 181, 185, 193, 208, 243, 260, 296, 435, 477, 520, 539, 596, 599

Pedro, apóstol, 112, 153, 154, 157, 160, 172, 185, 194, 237, 261, 268, 302, 313, 346, 362, 559, 579, 580

Pedro Crisólogo, 311

Pedro, mártir, 361

Peeters, P., 342, 508

Peláez, J., 150

Pelagios, 444

Pelegrino, 360

Pella, 144

Penella, R.J., 591

Pentadio, 289

Pentápolis, 582, 586

Perea, 138, 182

Pérez Fernández, M., 102, 132, 172

Pérez Medina, M., 516

Perpetua, 318, 343

Perrelli, R., 512

Perrin, M., 287, 290, 293

Persia, 92

Persio, 262

Pescenio, 55, 90, 274, 275

Peterson, E., 100, 200, 216, 255, 457, 492, 532

Petiliano, 268

Petilio Cereal, 61

Petit, P., 50, 75

Petraglio, R., 157

Petronio, 108, 141

Pflaum, H.-F., 50, 371

Pietri, Ch., 54, 312, 323, 449, 571, 572, 579, 580

Piganiol, A., 15, 49, 433, 434, 449, 450, 463, 466, 486, 581, 588

Pilato, 140, 144, 147, 150, 157, 160, 166-168, 176-178, 182, 195, 249, 362, 544

Pillinger, R., 359, 360

Píndaro, 103, 104

Pintus, G.M., 364

Piñero, A., 127, 128, 150, 157, 159, 171, 209, 211

Pirault, R., 121

Pirineos, 36

Piruquío, 325

Pisidia, 425, 426

Pisón, 58

Pitágoras, 276

Platón, 20, 94, 104, 233, 252

Plinio el Joven, 17, 72, 84, 97, 108, 175, 212, 262, 307, 308, 394

Plinio el Viejo, 71, 108, 134

Plinval, G. de, 263, 265, 266

Ploeg, J. Van der, 123, 131

Plutarco, 106

Plutos, 103

Pohlsander, H.A., 516

Poidebard, A., 349

Poitiers, 566

Polibio, 502, 532, 536

Policarpo de Esmirna, 188, 260

Pollentia, 66, 500, 513, 558

Polverini, L., 56, 62, 591

Polyeuctes, 347

Pompeyana, 389, 396

Pompeyano, 387, 390, 563

Pompeyo, 127, 137, 534

Pomponius Ruricius, 452

Ponciano, 295

Pontia, 346

Pontius, 313, 322

Pontius Asclepiodotus, 372

Ponto, 362, 577

Porfirio, 310

Porfirio, escriba, 358

Portiana, 524, 525

Portolano, A., 43, 95, 150, 164, 477, 548

Posidonio, 530, 589

Posidonio, *praepositus*, 475

Postumiano, 577

Póstumo, 58, 59

Potamiena, 317, 318

Pozzuoli, 77

praefectus (prefecto), 56, 58, 63, 66, 69, 83, 84, 191, 333, 335, 343, 387, 425, 514, 516, 557, 563, 577, 587

praepositus, 37, 74, 83, 318, 333, 343, 387, 412, 415, 416, 475, 578

praeses, 36, 177, 274, 351, 352, 355, 356, 403-405, 417, 419

Praxágoras, 449

Premerstein, von, 401

Prete, S., 558, 560

Pricoco, S., 364, 367, 383, 570

primicerius, 348, 365, 372, 374, 579

Primitivus, 409, 410

princeps, 374

principia, 400, 401, 408

Prisca, 336

Prisciliano, 65, 354

Prisco, 382

Pritchard, J.B., 116

Probo, emperador, 62, 432

Probo, mártir, 354, 416

Procopio, 224, 347-349

Próculo, 348

Prometeo, 505

Propercio, 71, 104, 108, 262

Protasio, 366, 421, 527, 560, 561

protectores, 36, 37, 85, 361, 567, 578

protostasia, 73, 74, 390

prototypia, 73, 390

Prudencio, 332, 340, 346, 405, 410, 444, 498-501, 569, 570

Ps. Próspero, 588

Ptolemaida, 583, 585

Publícola, 540

Pucciarelli, E., 233, 236, 260, 265, 290, 321, 334, 362, 387, 393, 416, 422, 474, 482

Pudente, 318, 343

Puech, H.C., 206, 207

Pulqueria, 474

Purpurio de Limata, 326

Pury, A. de, 114, 118

Quacquarelli, A., 260, 310, 347, 350, 473

Quasten, J., 199, 204, 210, 230, 246, 248, 253, 286, 289, 295, 300, 315, 318, 319, 441, 448, 483, 497, 514, 530, 553, 555, 560, 566

quincuagenarios, 191

quinquegentiani, 391, 412

Quirino, 51, 136, 144, 182, 513

Quisón, 518

Qumrán, 124, 129, 130, 134, 135, 255

Rabello, A.M., 196

Rad, G. von, 102, 112, 114

Radagaiso, 66, 592

Rambaux, C., 253-255, 268

Rampoldi, T., 315

Ramsay, Miss, 425

Ramsay, W.M., 27, 171, 425, 426

Rapisarda, C.A., 260

Rassart-Debergh, M., 315

Ravena, 66, 385, 592

Regaliano, 58

Régamey, P., 154

Regibus, L. de, 158, 224, 239, 246, 315, 392, 395

Regilo, 451

Regout, R., 540

Régulo, 516

Reimarus, S., 158

Renan, E., 216

Renel, Ch., 45, 91, 300, 452, 453

rétor, 62, 252, 449

Ricciotti, G., 327

Rich, J., 96

Richard, J.C., 92

Richmond, I.A., 92, 98

Ricimero, 66, 68, 69

Riedmatten, H. de, 368

Riesner, R., 135

Rin, 49, 55, 58, 75, 90, 365, 367, 428, 593, 600

Rist, J.M., 548

Ritterling, E., 220, 223, 224, 276, 404

Roda, S., 37, 73, 298

Ródano, 70, 353, 588

Rojo, 440, 455, 484

Román, 500

Romano, 507

Rómulo, 510

Rómulo Augústulo, 69

Roques, D., 583-585

Rordorf, W., 233, 255, 267, 298, 299

Rosende, A., 404, 410

Rossi, L., 175, 182, 185, 454

Rostovtzeff, M., 15, 16, 89, 107, 149

Rosweyde, H., 341

Roth, Ch., 371

Rouen, 559, 560

Rougé, J., 336

Rouland, N., 313, 561

Rouselle, A., 572

Rubin, H.Z., 215, 221, 589

Ruether, R.R., 189

Rufino, historiador, 101, 102, 327, 343, 441, 442, 448, 449, 513, 522, 524, 528

Rufino, prefecto del pretorio, 66

Ruhbach, G., 359, 387, 405, 474

Ruinart, T., 341, 342, 354, 386, 419

Ruiz Bueno, D., 191, 192, 194, 203, 321, 342, 347, 354, 386, 396, 399, 408, 417, 418

Rusafa, 349

Russell, F.H., 553

Rut, 112

Rutilio Namaciano, 559, 581, 591, 593

Rütten, F., 355

Ruxorius (ver *Luxorius*)

Ruyter, K.W., 16

Ryan, E.J., 37-39, 42, 195, 202, 204, 225, 238

sacramentum, 18, 98, 99, 255, 280, 292, 299, 389, 393, 399, 401, 402, 405, 406, 408, 420, 580

Saddington, D.B., 50, 181, 194

Sadoq, 136

saduceos, 124, 133, 134, 166, 169

Safo, 138

Sage, M.M., 218, 220

Saint-Maur-des-Fossés, 369

Saladora de Helvecia, 361

Salamina, 439

Salodurum, 365

Sa-Moon Kang, 115

Salomies, O., 215, 217

Salomón, 118, 121, 125, 160

Salonius, 367

Salsa, 413

Salsovia, 337, 470

Saltus Burunitanus, 88

Salustio, 48, 89, 100, 511, 515, 516, 535, 544

Salviano de Marsella, 31, 90, 381, 591

Salvio, 364, 366

Salzman, M.R., 91, 499

Samaría, 138

Samter, 96

Samuel, 114, 116, 513

San Esteban *in Vagauda*, 379

San Bernardino, J., 562

Sánchez León, J.C., 90, 369, 381, 383

Sanctis, G. de, 400, 402-404, 410

Sander, 82

Santi, F., 351

Santiago, 165, 176, 307

Santiago de Nísibe, 578

Santidrián, P.R., 164

Santos Otero, A., 205, 210-212

Sapor, 487, 578

Sara, 121, 549

Sardes, 199

Sardinia, 355

Satanás, 113, 181, 407, 533, 566, 570

Sátiro, 526

saturnalia, 359-361

Saturnino, 344

Saturno, 102, 246, 300, 359, 360

Saúl, 116

Saumagne, Ch., 285

Saxer, V., 295

Scapula (ver Escápula)

Schökel, L.A., 176

Schoepflin, M., 246, 259, 267

scholae, 85, 507, 508, 567

Schottroff, L., 141, 148

Schrage, W., 156, 171

Schrijnen, J., 264

Schubert, K., 135

Schürer, E., 124, 127-132, 136-139, 185, 196, 480

Schwager, R., 112

Schwartz, J., 590

Scorza, F.B., 416, 506-508

scutarii, 507, 508

Sczilagyi, 61

Sebaste, mártires, 225, 473

Sebaste (Sivas), 473

Sebastián, 348, 357

Sebastópolis, 577

Secretán, H.-F., 23, 35, 477

Secundo, 370

Seeck, O., 462, 517, 582

Séforis, 138

Segal, J.B., 224

Sejano, 52

Seléucidas, 123

Seleuco, 422

semissalis, 579

Sena, 70

senator, 365, 372, 374, 578, 579

Séneca, 39, 102, 104, 108. 140, 252, 270, 284, 291, 298, 304

Séneca el Viejo, 62

Septimio Severo, 55, 56, 60, 71, 80, 83, 84, 86, 189, 196, 230, 242, 250, 255-259

Serafino, P., 311, 316-318

Serapis, 91, 97

Sérdica, 471

Seres, 209

Sergio, 345, 348, 349

Sergio Paulo, 179

Sergiópolis (ver Rusafa)

Servandus, 409, 410

Seston, W., 59, 63, 175, 267, 333, 338, 339, 363, 372, 387, 390-393, 397, 406, 407, 409, 415, 417, 420, 431, 433, 434, 448, 451, 453, 454, 483, 489

Setton, K.M., 97

Severino, 79

Severo Alejandro, 242, 296, 316

Severo, Flavio, 430, 437, 439

Severo, obispo, 427

Sexto Julio Africano (ver Julio Africano)

Sheridan, J.J., 516

Sherry, L., 582, 583

Sherwin-White, A.N., 81, 96

Sica, 286

sicarios, 136-138, 155, 157, 159, 164, 165, 173

Sicre, J.L., 11, 119, 120, 124-132, 137, 160

Sidonio Apolinar, 382

Siervo de Yahvé, 131, 132

Sigeberto de Gembloux, 370, 371, 386

Sigismundo, 366, 373

Sigisvulto, 589

signaculum, 387, 388, 393

signifer (*signiferi*), 368, 505, 506, 591

signum, 91, 255, 368, 401, 405, 408, 441, 445, 453

Silvano, 91

Silvestre, 476

Símaco, 65, 249, 498, 499, 516, 522

Simon, M., 54, 60, 161, 189, 197, 204, 338, 523

Simón el Cireneo, 149, 183

Simón el zelota, 165

Simonetti, M., 99, 295, 588

Simplicius, 356, 358

Simpronianus, 356, 357

Sinaí, 518

Sinesio, 77, 78, 85, 86, *582-586*, 588, 591, 603

Siniscaldo, P., 176, 246, 264, 352, 386, 387, 389-391, 394, 397

Sinnigen, W.G., 36

Sión, 161

Siria, 48, 52, 55, 58, 138, 139, 169, 182, 184, 185, 194, 207, 220, 274, 276, 297, 327, 471

Siricio, 366, 481, 568, 572

Sirmium, 348, 356, 518

Siscia, 454

Sisebuto, 493

Sivas (ver *Sebaste*)

Skeat, T.C., 449

Smedt, C., 351, 379

Smend, R., 114

Smith, M., 115, 137

Smith, R.E., 56, 504

Snyder, W.F., 91, 417

Sócrates, 304

Sócrates, historiador, 74, 98, 449, 457, 471, 498, 506, 509, 518, 521, 528, 575, 584, 590

Soggin, J.A., 117, 119, 129, 139

Sol, 339, 356, 432-434, 447, 470, 494

Solages, B. de, 34, 531, 541

Soleure (ver *Salodurum*)

Sópatros, 447

Sordi, M., 200, 215, 223, 265, 285, 295, 323, 331, 529

Sotomayor y Muro, M., 11, 187, 402, 411, 431, 493, 501

Southern, P., 59, 63, 75, 81

Sozomenos, 101, 378, 380, 444, 448, 449, 471, 474, 481, 494, 505, 506, 509, 518, 524, 528, 563, 590

Spanneut, M., 293

speculator, 36, 258, 355

Speidel, M.A., 80

Speidel, M.P., 75, 80, 91

Spitta, 26

Split, 358

St Maurice (ver *Acaunus*)

Stancliffe, C., 415

Starobinski, J., 162

statio, 255

stationarii, 36

Stauffer, E., 157

Ste Croix, G.E.M., 12, 26, 47, 62, 65, 79, 85, 89, 90, 94, 98, 99, 113, 122, 149, 175, 228, 268, 308, 310, 311, 313, 325-327, 336, 388, 483, 484, 489, 518, 561

Stein, E., 330, 332, 337

Stevenson, J., 327

Stoll, O., 92, 333

Storch, R.H., 442, 483, 485, 487, 563

Straub, J., 489, 588

Strobel, A., 176

Studo, 519

Suárez de la Torre, E., 128, 213

Suetonio, 51, 72, 97, 106, 128, 194, 212, 223

suffragium, 313

Sulpicio Severo, 73, 101, 196, 354, 382, 415, 421, 472, 521, 559, 564-568

Sulzberger, M., 433, 444, 452-454

suparum, 444

Surgy, P. de, 150, 159

Susana, 316

Swartley, W.M., 102, 112

Swift, L.J., 114, 170, 232, 249, 290, 292, 305, 515, 519, 523

Syene, 379

Szombathely, 566

Tabor, 350

Taciano, 202, 300

Tácito, 36, 49, 52, 61, 71, 72, 77, 85, 89, 91, 104-106, 108, 128, 155, 173, 174, 178, 212, 262, 307, 323, 503

Tagaste, 536

Tages, 331, 332

Tánger, 398, 401, 405

Táraco, 351, 354, 355, 416

Targum, 171

Tarn, W., 97

Tarnaiae (Massongex), 365

Tarraco, 403, 404, 453

Tarraconense, 369, 381

Taylor, M.S., 189

Tchang Kai-chek, 485

Teágenes, mártir, 320, 350, 352, 395, *474-475*

Teágenes de Taros, 475

Tebaida, 343, 372, 375

Tebas, 374

Tebessa (ver *Teveste*)

Tecla, 313

Teillet, S., 591

Teja, R., 61, 88, 332, 427, 439, 454, 482, 536, 582, 583

Telfer, W., 470

Telio, 358

Temistio, 85, 218, 219

Temístocles, 439

temonarius, 27, 386, 387, 390

Teodora, 462

Teodoreto de Ciro, 101, 373, 444, 471, 498, 506-508, 524, 528, 577, 590, 591

Teodorico, 69

Teodoro, mártir, 348-350, 475

Teodoro, obispo, 365-367, 372, 373, 378-380, 385

Teodosio, padre de Teodosio I, 64, 502

Teodosio I, 60, 64-66, 78, 101, 348, 377-380, 452, 464, 491, 497-501, 510 ss., 573, 581, 588, 593

Teodosio II, 38, 303, 444, 474, 576, 589

Teodoto el Guarnicionero, 188, 295

Teódulo (ver Teodoro)

Teófilo, anciano, 319

Teófilo de Alejandría, 581-583

Teófilo de Antioquía, 288

Teofrasto, 181, 188

Teógenes (ver Teágenes)

Teotecno, 323

Teotieo, 361

Terracina, 346

Tertuliano, 17, 19, 22-33, 36, 39, 41, 91, 95, 122, 155, 167, 188-191, 198, 200, 202, 204, 207, 208, 213, 218-223, 229, 234, 238, 240, 244, 246, *247-278*, 283, 285, 286, 288, 290, 292, 298-304, 308, 311, 319, 321, 325-327, 386, 393, 394, 407, 420, 433, 476, 534, 553, 567, 589, 598, 601

Tesalónica, 348, 362, 469, 521

tesserarius, 36, 322

Tetrapyrgion, 349

Teudas, 172, 173

Teveste, 386, 387

Thamugati, 563

Theissen, G., 17, 140, 141, 148, 149, 162, 163

Thompson, E.A., 89, 90, 587, 588, 591

Thompson, H.O., 42

Thot, 216

Thyrsus, 370, 474

Tíber, 438, 440, 455

Tiberio, 51, 52, 71, 220, 249

Tibiletti, 390, 393, 408

Tibulo, 108

Ticabis, 413

Ticinum, 433, 454

Ticonio, 99, 535

Tiferno, 361

Tigava , 413

Tillemont, 316, 357

Timgad (ver Thamugati)

Timoteo, 180

Tingis, 402, 403, 405

Tipasa, 413

Tipasio, 320, 339, 352, 379, 386, 406, 407, *411-416*, 419, 420, 567

tiro, 73, 280, 388, 474

Tiro, 468

Tirreno, 233

Tirso, 361

Tito, 178, 190

Tito Flavio Clemente, 194

Tito Livio, 93, 96, 101, 499, 500

Tmuis, 343

Tolomeo, soldado, 319

Tolomeo II Filadelfo, 123

Tolstoy, 27

Tomás de Aquino, 531

Tomás Evangelista, 211

Tomis, 418, 474

Tomlin, R., 63, 87, 594

Torá, 124, 127, 131

Torres, J.M., 264

Tours, 367, 385, 566-568

Toynbee, A., 124, 175, 187

Tracia, 89, 90, 468

Trajano, 17, 52, 53, 97, 98, 109, 128, 139, 175, 224, 301, 308, 357, 394, 397

Transjordania, 169

Trapé, A., 530

Trasimeno, 92

Trebeliano, 58

Trebolle Barrera, J., 115, 121-125, 169, 190

Treboniano Galo, 58

Tréveris, 288, 289, 354, 361, 370, 430, 432, 446, 522

Trevett, C., 253, 254

Trías, J., 228

Tribigildo, 89

tribuno, 83, 191, 333, 335, 474, 475, 507, 510, 524, 578

Tristan, F., 162, 452

Tritoisaías, 123

Trout, D.E., 558

Tucídides, 94

Túnez, 536

turificatio, 417

Turín, 437

Turner, C.H., 394

Turner, E.G., 37

Tusco, 387

Tyché, 591

Ulfilas, 589

Ulpiano, 56, 57

Umbría, 446

Upava, 510

Urbán, A., 176

Urbano, 295

Ursacio, 424

Urso, 361, 365, 370

Vabalat, 59

Vacandard, E., 21, 22, 31, 196, 263, 267, 297, 438, 485, 540, 549, 560

Vaison, 384

Valais, 372-375, 379, 383

Valente, 64, 74, 416, 497, 505, 508, 517, 522, 571, 577, 587, 590, 591

Valentín, 207, 209

Valentiniano I, 62, 64, 74, 84, 90, 382, 503, 504, 508, 514, 517, 522, 525, 584, 590, 591

Valentiniano II, 64, 65, 249, 377, 514, 515, 522-525, 581

Valentiniano III, 67, 68, 452, 550

Valentino, 91

Valentión, 419

Valeria, 336

Valeriano, 57, 58, 227, 240, 285, 309, 310, 314, 320-323, 327, 331, 333, 347

Valeriano Quinciano, 387

Valerio Diógenes (ver Diógenes)

Valerio Máximo, 48, 101

Valerius Valentinianus, 425

Valia, 67

Van Dam, R., 377

Vanderpol, A., 25, 531, 557, 575

Vangiones (ver Worms)

Várady, L., 61, 576, 588

Varo, 138, 320, 350, 351

Varrón, 275

vascones, 385, 444

Vaux, R. de, 116, 118, 131

Vegecio, 61, 74, 81, 85, 91, 98, 256, 388, 389, 393, 408, 489, 517, 587, 588

Velasco Delgado, A., 430, 441, 458

Venancio Fortunato, 345, 566

Venditti, R., 103, 155, 363, 525, 576

Venus, 262, 287

Vera, D., 78, 514

Verdière, R., 452

Vermes, G., 127, 159, 160

Verona, 66, 228, 437

Verulamium, 345

Vespasiano, 52, 97, 223

veteranus, 48, 50, 72, 77, 81, 82, 262, 339, 365, 372, 386, 390, 396, 409, 411-421, 423, 425, 435, 439, 536, 560, 564, 578

Vetranio, 450, 495

Veturio, 329

vexillatio, 59, 225, 374-376, 379, 415

vexillifer, 351

vexillum, 92, 195, 255, 351, 406, 441, 444, 448, 452, 453

Veyne, P., 77, 435

vicarius, 84, 400, 457

Vicente, 352

viceprefecto, 400, 403, 405

victor, 457, 486, 493

Víctor, amigo de Paulino, 560

Víctor, mártir de Milán, 352, 361

Víctor, mártir tebano, 361, 365, 370, 372

Víctor, padre de Maximiliano (ver Fabio Víctor)

Víctor, papa, 188

Víctor, sármata, 577

Victoria, 420, 432, 434, 452, 498, 512, 516, 590

Victorico, 362, 409, 410

Victricio de Rouen, 22, 412, 559, 560, 568, 571, 573

Vidal Manzanares, C., 150

Vieillefond, J.-R., 315, 316

Vielhauer, Ph., 146, 148, 171, 174, 190

Viena, 138, 321, 353, 354, 377, 565

vigiles, 37, 50, 81

Vincenzo, 507

Vinchesi, M.A., 560

Vindiciano, 263

Vintimille, 370

Virgilio, 49, 101, 103, 105, 108, 187, 288, 293, 499, 500, 535

virtus, 101, 291, 346, 489

Vital, 366

Vitalionis, 411

vitis, 107, 323, 399, 400, 405

Vogel, C., 299

Voltaire, 15

Volusiano, 543

Vouillé, 494

Wacher, J., 63

Walaskay, P.W., 182, 185

Wallace, R., 173, 175, 177, 178, 185

Walsh, P.G., 558, 560

Walter, H., 588

Walzer, R., 122, 189, 538

Watson, G.R., 36, 50, 56, 71, 72, 79-83, 87, 194, 325, 345, 388, 389, 405, 423, 424

Weber, M., 115, 120

Webster, G.G., 45, 75, 81, 82, 91, 344, 401

Weigel, R.D., 42

Weijenborg, R., 222, 452

Weinfeld, M., 115

Weinstock, S., 101, 359

Weipper, M., 114

Wengst, K., 105, 106, 156, 162, 163, 167, 170, 175, 179, 193

Westermann, C., 102, 112

Whitby, M., 12, 75, 316

Whitelam, K.W., 121

Whittaker, C.R., 61

Whittaker, D., 561

Wilamowitz-Moellendorff, 586

Wiles, M., 147, 187

Wilhelm, A., 425, 426

Wilken, R.L., 189, 203

Wilkens, U., 176

Williams, D.H., 524

Williams, G.H., 100

Williams, W., 173, 175, 177, 178, 185

Windas, S., 553

Winkelmann, F., 449

Winter, P., 152, 166, 167

Wistrand, E., 408

Wolff, H.W., 113

Woods, D., 12, 320, 330, 340, 348-352, 362, 365, 366, 378-380, 413, 416, 474, 475, 485, 506, 562, 591

Worms, 415, 565, 567

Wright, D.F., 244, 301, 303, 533

Xifilino, 216, 217

Yadin, Y., 139

Yahvé, 24, 93, 102, 111, *112-123*, 125-128, 134, 139, 157, 172, 207, 208, 455, 467, 493, 539, 542

Yalo, 584

Yoder, P.B., 102, 112

York, 430, 437, 487

Yugurta, 48

Zabdas, 368

Zacarías, 126, 129, 160, 161, 529

Zampaglione, G., 25, 42, 94, 102, 112, 118, 126, 140, 150, 209, 493, 547

Zecchini, G., 412, 517, 521

Zeferino, 295

Zeiller, J, 41, 209, 331, 360, 361, 417, 419, 449, 450, 454

Zelicinzio, 474

zelotas, 136, 137, 141, 148, 155, 159, 165, 166

Zenobia, 59

Zenón, emperador, 69

Zenón, filósofo, 275

Zenón, soldado, 319

Zeuge, J., 438

Zeus, 349

Ziegler, T., 146

Zonaras, 90, 224, 457

Zoroastro, 332

Zorobabel, 129

Zósimo, 60, 65, 73, 89, 90, 378, 438, 447, 456, 457, 507, 511, 563, 564, 575, 576, 584, 588

Zotov, N, 438

Zovatto, P.L., 37, 87, 578, 594

Zufferey, M., 368, 369

Zwikker, W., 213, 215

INDICE

PREFACIO 9

I. CRISTIANISMO Y MILICIA EN LA HISTORIOGRAFÍA MODERNA 15

1. De la *Kulturkampf* a la I guerra mundial 16
2. El interludio pacifista de entreguerras: C.J.Cadoux 26
3. La renovación historiográfica tras la II guerra mundial 34

II. EL EJÉRCITO ROMANO Y LA CONCEPCIONES CLÁSICAS SOBRE LA GUERRA Y LA PAZ 45

1. El ejército en la historia de Roma 46
   1.1. República y Principado 46
   1.2. La anarquía militar y las reformas del siglo III 54
   1.3. El Imperio cristiano 62
2. Reclutamiento y estimación social de la milicia 70
3. El ejército romano como institución religiosa 90
4. *Iustum bellum* 94
5. La teología política del Imperio y de la victoria 97
6. Los ideales pacifistas de la Antigüedad y la *Pax romana* 102

III. EL LEGADO VETEROTESTAMENTARIO 111

1. Las guerras de Yahvé 112
2. Las esperanzas mesiánicas en el judaísmo helenístico 123
3. El judaísmo en tiempos de Jesús: apocalipsis y revolución 132

IV. PAZ Y MILICIA EN EL NUEVO TESTAMENTO 143

1. Las enseñanzas de Jesús 143
   1.1. El evangelio de la paz 147
   1.2. Ambigüedad evangélica y realidad histórica 151
   1.3. Jesús y la revolución 158
2. El testimonio de los perdedores 168
3. El Imperio de Pablo 173
4. *Militia Christi* 179
5. Los militares del Nuevo Testamento 181

V. LAS COMUNIDADES PRIMITIVAS ANTE EL EJÉRCITO Y LA GUERRA 187

1. Las sectas cristianas del siglo II 187
2. El ejército de Roma en la literatura apostólica 191
3. El movimiento apologético y el servicio militar 196
4. Violencia y pacifismo en los evangelios apócrifos 205
   4.1. La espiritualidad gnóstica 206
   4.2. Los evangelios de la Infancia 209
5. La *legio XII fulminata* y el milagro de la lluvia 213

VI. PACIFISTAS Y PATRIOTAS DEL SIGLO III 227

1. Alejandría y la teología de la paz 229
   1.1. Clemente de Alejandría y el pacifismo gnóstico 230
   1.2. Orígenes de Alejandría 235

1.2.1. La milicia como alegoría de las élites 236
1.2.2. Contra Celso, por Roma 238
2. La escatología radical norteafricana 245
2.1. Tertuliano 247
2.1.1. La milicia como símbolo de la fe 254
2.1.2. Pacifismo y antimilitarismo cristiano 257
2.1.3. Tertuliano, apologeta y patriota 270
2.2. Cipriano de Cartago 278
2.3. Arnobio y Lactancio 285
3. Hipólito de Roma y la tradición apostólica 295
4. Cristianismo e Imperio: compromiso y conflicto 299

VII. *DESERTORES CAESARIS, MILITES CHRISTI* 307

1. Las persecuciones y la idealización del mártir 307
2. Militares cristianos del siglo III 315
3. La depuración del ejército y la gran persecución 326
4. Actas y mártires militares I: figuras legendarias 340
5. Actas y mártires militares II: figuras históricas 363
5.1. La legión tebana 363
5.2. La insumisión de Maximiliano 386
5.3. La deserción del centurión Marcelo 398
5.4. Los mártires veteranos: Tipasio y Julio 411
6. Cristianos y militares: otros testimonios históricos 422

VIII. CONSTANTINO Y LA CRISTIANIZACIÓN DEL EJÉRCITO ROMANO 429

1. Constantino y la religión romana 430
2. El *labarum* y la simbología militar cristiana 437
3. La política religiosa de Licinio 457
4. Los cristianos en el ejército de Constantino 476
5. La teología cristiana de la victoria 482

IX. EL IMPERIO CRISTIANO. VIOLENCIA Y EVANGELIZACIÓN 491

1. *Christiana tempora* 494
2. La tradición clásica: Amiano Marcelino, Juliano y Claudiano 501
3. La defensa cristiana del Imperio: Ambrosio 513
4. El fin de la teología imperial: Agustín de Hipona 530
5. Tradición pacifista y ortodoxia católica 553
6. Clérigos y militares 571
7. Cristianos y bárbaros 586

CONCLUSIONES 595

FUENTES 605

BIBLIOGRAFÍA 623

ÍNDICE DE ABREVIATURAS 679

ÍNDICE DE NOMBRES 683

4. Jesús A. Sánchez, Francisco A. Muñoz, Francisco J. Rodríguez y Francisco Jiménez (Eds.): *Paz y prospectiva: problemas globales y futuro de la humanidad.*

5. Antonio Sánchez Sánchez y Alfonso Fernández Herrería (Eds.): *Dimensiones de la educación para la Paz: Teoría y experiencias.*

6. María José Cano y Francisco A. Muñoz (Eds.): *Hacia un Mediterráneo Pacífico.*

7. F. Javier Rodríguez Alcázar, Rosa María Medina Doménech y Jesús A. Sánchez Cazorla (Eds.): *Ciencia, tecnología y sociedad: Contribuciones para una cultura de la Paz.*

8. María Elena Díez Jorge: *El palacio islámico de la Alhambra: Propuestas para una lectura multicultural.*

9. Sebastián Sánchez Fernández y Mª Carmen Franco (Eds.): *Actitudes hacia la tolerancia y la cooperación en ambientes multiculturales.*

10. Francisco A. Muñoz, Beatriz Molina Rueda (Eds.): *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval.*

11. Ana Ruth Vidal Luengo: *La dimensión mediadora en el mito árabe islámico: La Sirat Baybars.*

12. Francisco A. Muñoz, Mario López Martínez (eds.): *Historia de la Paz. Tiempos, espacios y actores.*

INSTITUTO DE LA PAZ Y LOS CONFLICTOS

Centro UNESCO de Andalucía

Motivo cubierta: José Manuel Peña

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GRANADA

ISBN 84-338-2709-X